آراء

سماحة آية الله العظمى الامام السيد علي العلامة الفاني الاصفهاني

المجلد الثالث

آراء سماحة آية الله العظمى الاستاذ
السيد على العلامة الفاني الاصفهاني
دام ظله الوارف على رؤس المسلمين
حول علم الاصول

مشتملة على حل معضلاته ومغلقاته مع احتوائه على عصارة
افكاره العلمية و تقريراته منتظمة بدواً وختما على نظم
غير ممل و غير مخل ولم يدخل في كل بحث
الا وقد أودع فيه من الجواهر القيمة
ما يستفيد منه البارعون نسئل الله
التوفيق لمطالعته ودرسه وفهمه
ونشره بين الطلاب بمساعدة
من الحقير
رضا : المظاهرى ه ـ م
قم المقدسة المحروسة
صيام ١٤٠١
ج - ٢ -

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على خير خلقه محمد و آلـه
الطاهرين واللعن على اعدائهم الى يوم الدين

(الامر الرابع) ان وجوب المقدمة مـن حيث الاطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذيها بناءً على الملازمة قضاءاً لكون الوجوب ظلياً لكن ارادة الاتيان بذى المقدمة غير دخيلة فى هذه التبعيّة و إن زعمه صاحب

المعالم(قده) فی‌بحث الضد كماأن استثناء المقدمات الشرعية من‌هذه‌التبعية كما صنعه بعض الأساطين (ره) فاسد لما عرفت سابقاً من ان وجوب المقـدمات المفوّتة كغيرها عقلية وفى طول وجوب ذيها فلامحالة يتبع وجـوبه في الاطلاق والاشتراط وأن متعلق الامر النفسی‌فی‌الواجبات هی‌التقيدات لانفس القيود التی‌هی محصلاتها,وهل‌يعتبر فی‌اتصاف‌المقدمة بالوجوب قصد التوصل‌بها الى ذيها كمافی تقريرات الشيخ الاعظم (قده) أوترتب ذيها عليها خارجاً كما فی الفصول أم لايعتبر شيئی منها الحق هوالثانیٔاماعدم اعتبار قصد التوصل فلان مناط حكم العقل بوجوب المقدمة انما هو المقدمية والتوقف ومن‌البديهى أن قصد التوصل غيردخيل فی‌هذا المناط ودعوى أن الجهةالتعليلية عنوان للموضوع فی الاحكام العقلية فمتعلق الامر العقلی فی‌الحقيقة عنوان‌التوصل فما لم يحصل هذا العنوان القصدى لايتصف‌الفعل بالوجوب العقلى فالتخصيص ليس بلامخصص كما صدرت عـن بعض المحققين (قده) قدعرفت الجواب عنها آنفا فی التذنيب الثانی فراجع ولاجـل ذلك اعترف الشيخ الاعظم (قده) بكفاية الاتيان بالمقدمات غير العبادية بدون قصد التوصل من جهة حصول ذات الواجب مع أن المناط فيها واحد نعم قصد التوصل انمـا يعتبر فی صدق امتثال أمر المقدمة أى الشروع فـى إمتثال ذيها الذى هـو موضوع إستحقاق الثواب لمـا عرفت سابقاًمن‌أن‌الواجب حينئذ يكون مـن أحمض الأعمال فهو من أفضلها وأكثرها ثواباً فبمجرد تحقق المقدمة فی الخارج ولوبدون قصد التوصل كما فی كل واجب توصلى يتصف الفعل بالوجوب ويخرج عن حكمه السابق الثابت له قبل أن يعرضه عنوان المقدمية والتوصل فالدخول فی ملك الغير بدون رضاه مثلا غصب وحرام لكن اذا وقع مقدمة لانقاذغريق أونحوه‌يخرج عن الحرمة ويتصف بالوجوب غاية الامر له صور ثلاث الاولى أن يدخل بقصد التفرج والتفريح دون الانقاذ لكن غير ملتفت الى كونه مقدمة له ثم يرى الغريق او الحريق وفى هذه الصورة يكون متجرياً للغصب الثانية أن يدخل بذاك القصد ملتفتاً الى المقدمية وفى هذه الصورة يكون متجرياً للانقاذ الثالثة أن يدخل كذلك مع سببية قصد التفرج للدخول و تـاكده بقصد الانقاذ و فـى هذه الصورة ليس

بمتجر أصلا وان كان قصد التوصل فيها تبعياً لاأصلياً و هذا بنفسه دليل عل عدم دخله فى وقـوع الفعل بصفة الوجوب لاشرطاً و لاشطراً لعدم دخله فى ملاك الوجوب و الا لما حصل الواجب بدونه ولا سقط الوجوب بذلك الفعل (فان قلت) المقام انما هو من قبيل حصول الغرض و سقوط الوجوب لا جله لا من قبيل حصول الواجب و كونه سبباً لسقوط الوجوب فهو نظير امتثال الواجب فى فرد محرم حيث يسقط الوجوب لاجل حصول الغرض لا لاجل تحقق الواجب فليكن كذلك فـى المقام (قلت) كـلاّ بـل فـرق واضح بين المقامين إذ الفرد المحرم حيث أنه مـن جهة اصل الفردية و الوفاء بالملاك يكون كسائر الافراد بلاتفاوت بينهما من تلك الجهة فيكون فيه إقتضاء الوجوب لكن حرمته تمنع عن الاتصاف به فعلا و لذا يحصل به الغرض المسقط للامر و ليس بواجب بخلاف المقدمة فاقتضاء الوجوب من جهة الفردية و الوفاء بمناط المقدمية موجود فيها و المانع عن الاتصاف مفقود فتقع لا محالة على صفة الوجوب و من هنا ظهر ان ماردّبه الشيخ الاعظم مقال صاحب الفصول (قد هما) بالمقدمة الموصلة من ان ترتب ذى المقدمة غير دخيل فى مناط وجوب المقدمة و ان اتصافها بالوجوب غير موقوف على ذلك وجداناً ونحو ذلك وارد بأ جمعها على مقاله (قـده) بدخل قصد التوصل فى الاتصاف بالوجوب .

(أمّا ما ذكره) بعض المحققين (قـده) من رجوع الجهات التعليلية الى التقييدية فى موضوعات الاحكام العقلية بمعنى كونها تمام الموضوع لحكم العقل فعنوان التوصل تمام الموضوع لحكمه بوجوب المقدمة فالدخول فى ملك الغير بلا قصد ألتوّصل إلى الإنقاذ ليس مصداقاً للواجب ولايقع بصفة الوجوب كما أنه ليس بحرام إذ يتوقف عليه الإنقاذ الذى هو واجب فعلى أهم والممنوع شرعاً ممتنع عقلاً فمع بقاء الحرمة لايمكن تعلق الوجوب المقدمى به من قبل الامر المنجز المتعلق بالاهم فلاجرم ليس بحرام (وتوهم) أن إنتفاء الحرمة إنما هو من جهة وجوب المقدمة مـع ان الواجب كما اعترفت به هو الفعل بقصد عنوان التوصل فبدونه كما هو المفروض لايقع بصفة الوجوب فهو حرام (مدفوع) بأن

إنتفاء الحرمة انما هو من جهة الابتلاء بالاهم الذى مصلحته أقوى من مفسدة الحرام لا من جهة وجوب المقدمة وحيث ان الاهتمام مع تنجز الامر بالاهم يكون بحاله و امتثاله موقوف على ذلك الفعل فليس بحرام نعم يشكل الالتزام بالحرمة عند ارادة عصيان الامر بالاهم لاسيما بناءاً على الترتب اذ عدم الحرمة انما كان لاجل المزاحمة مع الامر المنجز بالاهم و مع استمرار البناء على العصيان يسقط ذلك الامر فيرتفع المزاحم ويبقى الفعل على حاله من الحرمة بمقتضى ملاكها الموجود اى الغصبية و توهم امكان اثبات الحرمة على القول بالمقدمة الموصلة لاختصاص الوجوب بحصة خاصة من المقدمة مدفوع بأن غاية مايلزم من القول بذلك عدم وجوب حصة غير موصلة لاحرمتها (ففيه) ما عرفت من ان رجوع الجهة التعليلية الى التقييدية مسلم فى غير امثال المقام من العناوين المنتزعة عن صميم ذات المقدمة فتمام الموضوع لحكم العقل نفس الفعل المقدمى أى المقدمة بالحمل الأوّلى فيقع لامحالة على صفة الوجوب و يكون مصداقاً للواجب وينتفى جميع ابتنائاته المتقدمة على هذه القاعدة بانتفاء موضوعها مع أن ذات المقدمة لو كانت مولّدة للتوصل ومنشاءاً لانتزاع عنوانه فلابد أن ينطبق عليها عنوان المقدمة وتقع على صفة الوجوب عقلا و لولم تكن فلابد أن ينطبق عليها عنوان الغصب و تقع على صفة الحرمة عقلا فالالتزام تارةً بوجوبها و أخرى بعدم الوجوب و الحرمة معاً لايخلو عن التهافت نعم بناء أعلى الترتب تكون حراماً لدى عصيان الاهم أمّا نفيه أخيراً الملازمة بين القول بالمقدمة الموصلة و بين الإلتزام بالحرمة ففيه ان الحرمة حينئذٍ غير ناشئة عن اختصاص الوجوب بحصة خاصة حتى يمنع عن التلازم بل هى من جهة أن غير الحصة الموصلة باقية حينئذ تحت دليل الحرمة بعد اختصاص المزاحمة بالحصة الموصلة ثم إنه (قده) لما رأى وهن ما ذكره فى هذا المقام كله تصدى فى هامش تعليقته لابطاله بمايرجع حاصله الى بعض ماذكرناه و إختار اخيراً أن قصد التوصل غير دخيل فى صيرورة الفعل المقدمى مصداقاً للواجب و وقوعه على صفة الوجوب فوافق فى ذلك مع استاده صاحب الكفاية (قدهما) فى الاشكال على مقال الشيخ الاعظم (قده) .

ثم ان بعض الاساطين (ره) نسب الاضطراب الى كلمات مقرر الشيخ الاعظم (قدهما) بدعوى ظهور بعضها فى أن قصد التوصل دخيل فى امتثال الوجوب المقدمي وبعضها فى أنه دخيل فى اتصاف المقدمة بالوجوب وبعضها فى أنه دخيل فى ارتفاع الحرمة عن المقدمة المحرمة ثم ادعى ان المقرر رتب على الاول فروعاً منها فساد صلوة من وجب عليه الصلاة الى اربع جهات اذا لم يكن من قصده أن يصلي الى جميعها واستشكل على هذا الفرع بأنه أجنبى عن محل الكلام الذى هو دخل قصد التوصل فى المقدمة الوجودية أو عدمه لا فى المقدمة العلمية ومنها عدم جواز الاكتفاء بالوضوء لسائر الغايات المشروطة بالطهور اذا لم يقصدها به وناقش فيه المقرر بان الوضوء مهية واحدة فيجوز الاكتفاء به لكل غاية بخلاف الغسل فمهيات الاغسال متعددة فلا يتأتى فيه ذلك واستشكل على الفرق بأن تعدد المهيات فى الاغسال انما هو بلحاظ أسبابها لا بلحاظ غاياتها بل هى متحدة مع الوضوء من هذه الجهة فليته عمّم الحكم بالنسبة الى المقامين (لكن التأمل) الصادق فى كلام المقرر (قده) يشهد بأنه لا اضطراب فيه أصلا بل هو فى كمال الصراحة عنواناً واستدلالا فى أن مصبّ القيد أعنى قصد التوصل وقوع المقدمة على صفة الوجوب كما عنون به المسئلة صاحب الكفاية (قده) غاية الامر أنه خصص محل النزاع من حيث ترتب الثمرة بالمقدمة العبادية أو التى قصد فيها التعبد أى امتثال أمرها الغيرى من جهة ان الواجب التوصلى فى نفسه لا يستدعى الامتثال وانما يستدعى تحقق ذات الواجب فى الخارج بأىّ قصد صدر وذلك فى طول ما تقدم فى التقريرات وذكره الشيخ الاعظم (قده) فى طهارته من تصحيح عبادية المقدمة كالطهارات الثلاث وتوجيه التقرب بها بوجوه كما صرح به المقرر (قده) ايضاً فى المقام فالبحث هنا متمحض فى جهة المقدمية و أن قصد التوصل معتبر فى اتصاف المقدمة بالوجوب ام لا وثمرته انما تظهر فيما اذا كان الفاعل قاصداً للامتثال والتعبد بالمقدمة سواء كان الامتثال لازماً كما فى المقدمة العبادية ام لا كما فى غيرها على ما صرح به المقرر بقوله (قده): وان لم يجب الامتثال: إذ لا بد من قصد عنوان التوصل الى الغير حتى يتحقق ما هو موضوع الأمر الغيرى فيتعلق به الامر الناشئ من الغير

الذى يتوقف وجوده على هـذا الفعل المقدمى و يصح كونه امتثالا لذلك الامرو وقوعه على صفة الوجوب الغيرى فتخصيص محل النزاع انما هـو بلحاظ الثمرة لابلحاظ مصبّ القيد فـى نفسه ويشهد لذلك انه (قـده) فى المقدمة الاولى مما مهّده للجواب عـن القول بعدم لـزوم قصد التوصل صرّح بان الامتثال هـو الاتيان بالفعل بداعي الامر و ان الامر لايد عـو الا الى متعلقه و فـى المقدمة الثانية من ذلك صرح بان الحاكم بالوجوب الغيرى هو العقل وهو لايحكم الا بعنوان المقدمية المـا خـوذ مـن لحاظ الغير فالتعنون بهـذا العنوان الموجب للاتصاف بالوجوب لاينفك لامحالة عن لحاظ الغير فى قصد الفاعل وذلك لاينا فى كونه معنوناً بعناوين مختلفة اذ مناط الوجوب الغيرى عنوان المقدمية (وبالجملة) فـكون الاتصاف بالوجوب المتوقف على قصـد التوصل مـوقـوفاً على الامتـثال بالاستلزام كما يـدل عليه كلام المقرر شيئ و كون قصد التوصل دخيلا فى امتثال الامر المقدمى بالاستقلال كما نسبه اليه هذا القائل شيئ آخر ولعل الذى اوقعه فى هذا الوهم تعبير المقرر (قده) : بلزوم قصد عنوان الواجب فيها اذا اريد الامتثال :

يتبع الصفحة ١٢ السطر ٢٢

(١) وهى خمسة ،احدها أن الحاكم بالوجوب لمّا كان هو العقل من باب الملازمة و هى عنده مقصورة بصورة حصول ذى المقدّمة فالوجوب مقصور بها ، ثانيها أنّ الآمر الحكيم يجوّز له العقل أى لا يأبى عن أن يصرّح بلزوم الاتيان بخصوص المقدّمة الموصلة وعدم لزوم غير الموصلة بل ينهى عن غير الموصلة وذلك دليل عدم وجوب غير الموصلة ،ثالثها أن الضرورة قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبية المقدمة مطلقا أو فى صورة الايصال وهذه آية اختصاص الوجوب بها ،رابعها أن الغرض من ايجاب المقدّمة لمّا كان هو حصول ذيها فبدونه لا تكون مطلوبة ،خامسها أن الوجدان شاهد بأنّ من أراد شيئًا لمجرد حصول شيئ آخر لا يريده فى صورة وقوعه مجردًا عنه فذلك يكشف عن أن حصوله دخيل فى مطلوبيّته ٠

ونحو ذلك من عباراته مع ان ملاحظة مجموع كلامه صدراً وذيلا وما نقلناه من جملة : وان لم يجب الامتثال : و مـا ذكره فى جواب استدلال القائل بعدم اللزوم أصدق شاهد على إرادة ما ذكر ناه لامازعمه هذا القائل فراجع التقريرات و تأمل فى مجموع كلامه .

ثم ان المقرر (قده) فرّع على ما ذكره أمرين (أحد هما) عدم صحة المقدمة العبادية اذا لم يقصد ترتيب غاياتها عليها إذ حسب مبناه المتقدم لاأمر حينئذٍ بالفعل المقدمي والمفروض أنه عبادي موقوف على الأمر فلامحالة لايصح وهذا لاربط له بما ذكره فى التفريع على هذا التفريع اى مسئلة جواز الاكتفاء بالوضوء لسائر الغايات أوعدمه إذا لم يقصدها به الذى زعمه هذا القائل اتحاده مع هذا الفرع فاستشكل عليه بما تقدم وسنشير إلى ذلك إنشاء الله (ثانيهما) عـدم صحة الصلاة إلى جهة واحـدة عـن وظيفةالصّلاة الى اربع جهات اذا كان قصده عدم الصلاة إلى سائر الجهات وهذا ايضا صحيح حسب مبناه اذ الصلاة عبادة موقوفة على الامر عنده و مع عدم قصد الاتيان الـى سائرالجهات ليس قاصد امتثال ذى المقدمة فـلا أمر بالمقدمة حسبما تقدم منه ولوكانت هى مقدمة علمية فالصلاة إلى جهة خاصة غير صحيحة طبعاً ثم انه (قده) فرّع على عدم وقوع المقدمة العبادية على صفة الوجوب فى صورة عدم قصد التوصل مسئلة جـواز الاكتفاء بتلك المقدمة للغاية التى لـم يقصدها بهـا اذا كانت المقدمة مما تترتب عليها غـايات متعددة أوعـدم الجواز و فرّع على ذلك النزاع المشهور فى الطهارات الثلاث من أنها اذا أتى بها لغاية كالصلاة فهل يمكن الاكتفاء بها لغيرها كالطواف وقرائة القرآن و نحو هما أم لافنقل اولا القول بعدم الاكتفاء ثم اختار الاكتفاء فى خصوص الوضوء على مختارهمن اتحاد مهيّته دون الغسل على فرض تعدد مهيّته كما هو المشهور الذى عليه هذا المستشكل ثم بسط الكلام فى ذلك بما هـو خارج عمانحن فيه ثم اختار أخيراً الاكتفاء فى خصوص غسل الجنابة وأحال تحقيق الكلام فـى باقى الاغسال الـى محله (والحاصل) أن هـذا مع أنه يوافق مختار المستشكل غير مربوط بالفرعين اللذين رتبهمااولا على اعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمة على صفة الوجوب كما لا اشعار فيه بكون

تعدد المهيّة عنده من جهة الغايات دون الاسباب كما زعمه المستشكل و أورد عليه بذلك فلايمكن تحصيل مختار الشيخ الاعظم (قده) فى باب الاغسال من هذا البيان حتى يقال ليته عمّم ما اختاره فى الوضوء للغسل كما صنعه المستشكل أمّا دخل قصد التوصل فى رفع التزاحم بين الحرام والواجب كما زعمه فى الاستظهار من كلامه فهو أيضاً خلاف ما زعمه إذ بعد الفراغ عن تخصيص الحرام بالواجب للاهمية جعل ثمرة هذا النزاع بالنسبة الى مقدمة غيرعبادية لم يرد فيها الامتثال بقاء الفعل المقدمى على حرمته السابقة اذا لم يقصد به التوصل الى ذلك الواجب الاهم بناءاً على اعتبار ذلك القصد فى وقوعه على صفة الوجوب و عدم بقائه على ذلك بناءاً على عدم اعتباره وهذا بالاستلزام يرجع الى سببية ذلك القصد لارتفاع الحرمة لا أنه مقصود بالاستقلال أمّا فرض تخصيص الواجب بالحرام للاهمية فقد ذكره فى موضع آخر من التقريرات لكنه خارج عن فرض مقدمية الفعل الحرام للواجب الذى هو محل الكلام فى المقام فالانصاف انه لااضطراب فى شيئ من كلام المقرر (قده) ولا يرد عليه شيئ مما زعمه هذا القائل و لعله ناشٍ من عدم التدبر التام فى كلامه نعم ما اختاره هذا القائل تَبعاً للمحقق صاحب الكفاية(قده) من أن مصبّ الوجوب الغيرى ذات المقدمة لامع قصد التوصل الى ذيها متين و فى محله كما بيناه سابقاً .

ثم ان بعض الاعاظم (ره) ناقش فى مقال الشيخ الاعظم (قده) من دخل قصد التوصل فى وجوب المقدمة بقياس الارادة فى المقدمة بالارادة فى الواجبات النفسية من جهة كون المتعلق نفس الفعل لامع قصد التوصل الى مصالحها وغاياتها لكن يتوجه عليه أن الامر النفسى فى تلك الواجبات إنما استفيد من دليل تعبدى فمقتضى اطلاقه من التعلق بذات الفعل عدم دخل قصد التوصل فى متعلقه بخلاف الامر الغيرى فى المقدمة على القول به فهو انما استكشف من الملازمة العقلية بلحاظ التوقف و هذا هو الذى استدل به فى تقريرات الشيخ الاعظم (قده) لدخل قصد التوصل بدعوى انه مع عدم لحاظ التوقف كما فى صورة عدم قصد التوصل لااستكشاف للعقل عن الملازمة فلاحكم له بالوجوب ولذا قيل إن الجهة

التعليلية جهة تقييدية للموضوع و دعوى ان الوجوب لما كان شرعيا فهو لامحالة بمنزلة الوجوب النفسى المستفاد من الدليل فى التعلق بنفس الذات مدفوعة بأن المنكشف لايزيد على الكاشف فان المفروض أن ذلك الوجوب انما انكشف من الملازمة العقلية وهى حسب دليل الخصم مقصورة بصورة لحاظ عنوان التوقف بأن يقصد بها التوصل الى ذيها فقياس إحدى الارادتين بالاخرى باطل بل لابدأن يجاب عن الاستدلال بطريق آخر هو ماقدمناه من أن العناوين الانتزاعية التى ليس لها وراء نفس الذات مطابق فى عالم العين لايمكن جعلها موضوعاً مستقلا للخطاب فلابد أن يتعلق الامر الغيرى بذات الفعل المقدمى ويبقى مناط التوقف على حاله من كونه جهة تعليلية كما انه (ره) ادعى أن قصد التوصل لو كان دخيلاً فى نفس الواجب لم تصل النوبة الى دعوة الامر لحصول التقرب بقصد التوصل قضاءاً للطولية لكن يتوجه عليه أن قصد التوصل عبارة أخرى عن قصد الامر وملازم معه كما ان قصد الامر يستتبع قصد التوصل اذ بتحققه يتحقق موضوع الامر الغيرى ويتوجه ذلك الامر فهما لاينفكان عن الاخر على هذا المبنى ثم انه(ره) نقل عن بعض الاعاظم (ومراده بعض الاساطين المتقدم كلامه) أن قصد التوصل دخيل فى معروض الوجوب فى بعض أقسام المقدمة و هو مااذا وقع حرام مقدمة منحصرة لواجب أهم منه لانحصار الوجوب عقلا حينئذ بحصة توأمة مع جهة محسّنة وهى التوأمة مع عنوان التوصل وناقش فيه بأن الجهة المحسنة لو كانت ملزمة لتم ذلك أما فى المقام الذى ليست ملزمة فلايتم ذلك إذ همّ العقل حفظ غرض المولى على نحو يكون بصدد حفظه فاذا لم يكن غرضه لازم التحصيل عنده كيف يحكم العقل بلزوم تحصيله وإنما هو استحسان عقلى لايصل حد اللزوم لكن يتوجه عليه أن مافى تقريره الموجود عندنا هو خروج ذلك الغرض عن عنوان وجوب المقدمة و صيرورته من موارد تزاحم الحرام والواجب فى مرحلة الامتثال مع أهمّية الواجب و هو ذو المقدمة فى المقام لا مانقله هذا القائل من اختصاص الوجوب الغيرى بصورة قصد التوصل حتى يرد عليه ماذكره نعم يرد عليه ماأشرنا اليه سابقاً من ان أهمّية الواجب اذا كانت سبباً لفعلية الوجوب و تقدمه على الحرمة فالوجوب الغيرى لامحالة يترشح منه الى المقدمة

بناءاً على الملازمة ويقع التزاحم فيها بين هذا الوجوب مع الحرمة وتكون أقوائية ملاك الوجوب سبباً لتقدمه وحينئذ لولم يمتثل الواجب النفسى بقيت الحرمة الاولية لذات المقدمة على حالها بناءاً على الترتب فبقاء الحرمة للمقدمة موقوف على ارتفاع التزاحم بينها مع الوجوب الغيرى بسبب عدم ارادته إمتثال الواجب النفسى اما بقاء الوجوب الغيرى لها فهو موقوف على أقوائية ملاك الواجب النفسى الذى يترشح منه الوجوب الى مقدمته وليس بقاء الحرمة فيها موقوفاً على عدم الوجوب، وعدم الوجوب على بقاء الحرمة حتى يلزم الدور كما توهم هذا كله حال عدم اعتبار قصد التوصل في إتصاف المقدمة بالوجوب .

اما عدم اعتبار ترتب ذيها عليها خارجاً فى ذلك فتحقيقه موقوف على تحليل مرام صاحب الفصول (قده) أوّلاً حيث يوهم كلام صاحب الكفاية (قده) نسبة كون حصول ذى المقدمة فى الخارج شرطا متأخراً لوجوب المقدمة اليه (قده) أوعدم اعترافه بأن هذه الشرطية تستلزم طلب الحاصل المحال أونحو ذلك من المحاذير التى أجاب بها عن مقاله فنقول لايخفى ان صاحب الفصول (قده) يعترف بأن حصول ذى المقدمة فى الخارج ليس شرطاً متاخراً لوجوب المقدمة كما صرح به فى كلامه ويعترف بأن الشرطية المزبورة تستلزم طلب الحاصل المحال و بأن تبعيّة وجوب المقدمة لمتبوعه الذى هو وجوب ذى المقدمة تستلزم عدم تلك الشرطية بل هو (قده) انما جعل الايصال شرطاً للاتصاف بالوجوب و حيث أنه قابل للرجوع الى شرطية حصول ذى المقدمة لوجوب المقدمة صرح فى صدر كلامه بأن التوصل بها من قبيل شرط الوجود للمقدمة لامن قبيل شرط الوجوب وهذه الجملة كما تدفع التوهم المزبور صريحة فى ان عنوان التوصل انما هو نظير الشرط لاعينه حتى يستلزم كون هذا العنوان الانتزاعى دخيلاً فى معروض الوجوب أوفى نفسه و يستنتج من ذلك عدم فعلية الوجوب الغيرى الا بعد تحقق العنوان فى الخارج بتحقق معنونه وهو الوصول كيف وقد صرح بان عدم حصول ذى المقدمة كاشف عن عدم وجوب المقدمة و لازمه كون حصوله كاشفا عن وجوبها من اول الامر فبمؤنة هذه القرائن الموجودة فى كلامه صدراً وذيلا يمكن حل مرامه بان ذات المقدمة بحسب الواقع ونفس الامر على قسمين فمنها مايكون

توأماً مع وجود ذيها فى الخارج و منها ما لايكون كذلك فمعروض الوجوب الغيرى حصة توأمة بحيال ذاتها من غير ان تكون التوأمية منوعة لها وموجبة لتلونها بلون ما فالواجب ذات المقدمة ليس الا غاية الامر أن التوصل الى ذى المقدمة عنوان مشير الى ذلك الواجب فمالم يتحقق العنوان لاينكشف الواجب فالاتصاف بالمطلوبية منوط به بهذا المعنى اذا لعقل لما رأى التلازم بين الوجودين خارجاً و عدم تحقق ذى المقدمة الا بعد تحقق المقدمة حكم بالملازمة بين الوجوبين فلابد أن يكون معروض الوجوب ذات المقدمة الواقعة فى طريق ذى المقدمة بلاتلوّن الذات بلون الوقوع فى ذاك الطريق و مما يشهد بكون ما ذكرنا مراد صاحب الفصول (قده) علاوة عما تقدم هو استدلاله الاخير لمرامه بقضاوة الوجدان بأن من يريد شيئاً لمجرد حصول شيئ آخر لايريده اذا وقع مجرداً عنه و بما ذكرنا ظهر ان كثيراً من الاحتمالات التى ذكرها بعض الأجلّاء (قده) فى الإستظهار من كلامه مثل إشرطية حصول ذى المقدمة للوجوب أوللواجب أوشرطية عنوان التوصل لاحدهما أوغير ذلك مما سياتى التعرض لها انشاء الله عند نقل كلمات القوم غير مرادة له (قده) .

وحيث اتضح مرام صاحب الفصول (قده) نقول فى تحقيق المقام أن دليل وجوب المقدمة (ان قلنا) بأنه عبارة عن كبرى التلازم الوجودى بين المقدمة و ذيها خارجاً بمعنى أن العقل بعد ما رأى ترتب هذا الوجود على ذاك فى الخارج حكم بالوجوب بلانظر له فى هذا الحكم إلى دخل وجود المقدمة بالطبع فى وجود ذيها ليكون هذا الحكم العقلى من قبيل الكشف الإنّى دون اللمّى كما يظهر ذلك من ذيل كلام صاحب الفصول (قده) أى استدلاله الاخير المتقدم (فالحق معه) (قده) فى انحصار الوجوب الغيرى بذات المقدمة التى يترتب عليها خارجاً وجود ذيها وحينئذ مرجع أدلته المتعددة وهى خمسة (١) الى دليل واحد هو ما ذكرناه من التلازم الوجودى ضرورة أن قضاء الوجدان بما ذكره انما هو مستند الى تلك الملازمة العقلية و كذا عدم اباء العقل عن حصر الامر الغيرى من قبل المولى بالمقدمة الموصلة و عن تصريحه بعدم ارادة غير الموصلة فانهما أيضاً مستندان الى الملازمة المزبورة (اما إن قلنا) كما هو الحق بأن حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين

(١) ارجع الى الصفحة ٧ السطر ١٤

بعد مـا رأى تعاقب الوجودين خارجاً لابد أن يكون مستنداً الى مناط ضرورة أنه ليس بمجازف فى الحكم و ذلك المناط هو التوقف الطبعى لاحد الوجودين على الاخر ولولم ينوجدا فى الخارج ابداً بمعنى دخل وجود المقدمة اعداداً فى وجود ذيها بحسب أصل الذات مع قطع النظر عـن الترتب الخارجى على نحو دخل وجود السبب فى وجود المسبب أو الشرط فى المشروط فان كون المسبب رشحا للسبب أوكون المشروط عدماً عند عـدم الشرط انما هو بلحاظ الذات بما هى لابلحاظ الخارج و ان كان و عاء فعلية الرشح أو الانتفاء عند الانتفاء هو الخارج فكذلك المعدّ ضرورة اشتراك الجميع فى أصل الدخل أى التوقف الطبعى ليكون هذا الحكم العقلى من قبيل الكشف اللمّى دون الإنّى وبعبارة أخرى كبرى التلازم الوجودى والترتب الخارجى وان كانت كبرى عقلية لكنها ليست مستقلة بل داخلة تحت كبرى أخرى مطويّة هى التوقف الطبعى بين الوجودين أى الدخل الذاتى لاحد هما فى الآخر (فحينئذٍ لافرق) بين حصص المقدمة فيما هو مناط الوجوب كما ذكره صاحب الكفاية (قده) ضرورة وجود المناط فى نفس الذات، ترتب عليها وجود ذى المقدمة أم لا اذ هى ليست علة تامة لوجود ذيها كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) بل هى من معدّاته و من البديهى تحقق الاعداد بتحقق نفس الذات ولولم يترتب عليها وجود ذيها اصلا فالواجب هو الذات بما هى بلا ارتباطه بشيئى مّا آخر من عنوان التوصل كما زعمه صاحب الفصول (قده) أوقصده كما يظهر من تقريرات الشيخ الاعظم (قده) أو إرادة الاتيان بذى المقدمة كما زعمه صاحب المعالم (قده) ولاغير ذلك مما قيل أويمكن أن يقال .

وظنّى أن الذى أوقع القوم فـى الالتزام بأمثال هذه القيود انما هـو فساد المبنى من رأسه لما سيأتى انشاء الله من أنه ليس هناك وجوب مولوى بالنسبة الى المقدمة بـل جعله لغو قبيح بعد كون مـرحلة الامتثال موكولة بيدالعقل الحاكم باللّابدّية من وجود المقدمة فى طريق امتثال ذيها و عليهذا فالبحث فى أمثال هـذه الامور لايجدى كثير فـائدة لكن حيث تعرض لها الاصحاب رضوان الله تعالى

عليهم فنحن نقتفى آثارهم فنشرع فى نقل مقالاتهم والتعرض لما فيها فنقول و عليه التكلان .

لقد أجاد بعض المحققين (قده) فى تحليل مرام صاحب الفصول (قده) من أن نظره الى الترتب الخارجى بين الوجوبين و توأمية وجود المقدمة مع وجود ذيها فى الخارج كما فصلناه عند تحليل مرامه لكنه ذكر لتتميم مرامه (قدهما) تقريبين (حاصل أولهما) تعلق الغرض التبعى بكل جزء من اجزاء العلة بحيال ذاته و حيث أن الشرط أو المعدّ اذا وقع مجرداً عن سائر الاجزاءِ كان شرطاً أو معدّاً بالقوة ولم يكن مطلوباً بالتبع من قبل مطلوبية المعلول فلايتعلق به الغرض التبعى فمطلوبية المقدمة بالتبع مقصورة بصورة ترتب ذيها عليها إذ حينئذ تكون مقدمة فعلية وبذلك تفترق الموصلة عن غيرها (ويتوجّه عليه) ما ذكرناه سابقا من أن العقل بالكشف الإنّى من ناحية ترتب احد الوجودين خارجاً على الاخر يكشف عن وجود شيئ فى ذات المقدمة أوجب هذا الترتب الخارجى فيكشف لِمّاً عن الملازمة ثم يحكم بوجوب المقدمة وحيث أن الترتب الخارجى ليس منوّعاً لذلك المناط الواقعى فالوجوب المقدمى لامحالة يعمّ الموصلة وغيرها (وحاصل ثانيهما) تعلق إرادة واحدة غيرية بمجموع أجزاء العلّة نظير تعلق إرادة واحدة نفسية بمجموع أجزاء الواجب إذا كان مركباً فكما أن الواجب حينئذ مالم يتم جميع أجزائه لايقع على صفة الوجوب فكذلك كل جزء من أجزاء العلة مالم ينضم اليه غيره من الاجزاء لايكون مطلوباً بالتبع فالمقدمة مالم تتم عليتها بترتب ذيها لاتقع على صفة الوجوب الغيرى (ويتوجّه عليه) أن ذلك قياس باطل ضرورة أن الارتباط بين الاجزاء فى الواجب النفسى مأخوذ قيداً للموضوع فلذا يتعلق بالمجموع طلب واحد منبسط ويشهد لذلك أنه لو لم يأت بالجزء الأخير لم يمتثل الواجب أصلا و اذا أتى به كشف عن تحقق الامتثال تدريجاً حال تحقق الاجزاء كذلك بخلاف أجزاء المقدمة من المقتضى و الشرط و المعدّ فالارتباط بينها لم يؤخذ فى موضوع الوجوب الغيرى بل كل واحد منها بحيال ذاته مصداق مستقل لكليّ الواجب الغيرى فلاجرم يستقل بتعلق الغرض التبعى به و انحلال الوجوب الغيرى إليه و يشهد لذلك أنه لو لم يات بالجزء الأخير منها أيضاً فقد امتثل الواجب الغيرى بل

ولو أتى بواحد منها فقط أتى بمصداق من ذلك الواجب بخلاف الواجب النفسى المركب فالاتيان بواحد من أجزائه بل بما عدا الجزء الاخير منها ليس من امتثال الواجب فى شيئ ضرورة أن الأوامر المنحلة الى الاجزاء ليست مولوية بل ارشادية الى جزئيتها و لذا نقول بأنه لو تعلق أمر مستقل بكل واحد من أجزائه من قبل المولى نظير ارکع أو اسجد ونحو هما فهو منسلخ عن الظهور فى المولوية بل ارشاد الى جزئية متعلقه لذلك الواجب المركب المأمور به كالصلاة فالارادة الواحدة الغيرية انما تتعلق بكلى المقدمة المنطبق على كل واحد من أجزاء العلة بحيال ذاته لا بالعلة التامة .

« ثم انه (قده) » أورد على هذا التقريب باستلزامه تعلق الوجوب الغيرى بالارادة الفاعلية أيضاً فتخرج عن كونها اختيارية وذلك محال كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) فاجاب بما (حاصله) تعلق البعث المولوى الغيرى بما عدا الارادة و تعلق منشاء ذلك البعث الذى هو ارادة المولى بالارادة أيضاً (وفيه) أنه التزام بالاشكال وبخروج الجزء الأخير من العلة التامة عن تحت البعث الغيري فلم يثبت تعلق ذلك البعث بالعلة التامة الذى هو المدعى فى هذا التقريب كما أنه (قده) « أوضح ذلك) فى هامش التعليقة بترديد أثر المقدمة بين عدم تحقق ذى المقدمة عند عدمها أى الاستلزام العدمي وبين امكان ذى المقدمة بها بانحائه الثلاثة من الذاتى والوقوعى والاستعدادى وبين التمكن منه بها ونفى كل ذلك ثم اختار أن اثرها الدخل الذاتى فى وجود ذى المقدمة على اختلاف أنحاء الدخل من المقتضى والشرط والمعدّ و أن متعلق الغرض التبعى المستلزم للوقوع فى حيز الطّلب الغيرى هو الدخل بالفعل لا بالقوة فينحصر الواجب بالمقدمة الموصلة (وفيه) إنا نختار الامكان الوقوعى ونجيب عن اشكال أنه أثر امكان المقدمة لا وجودها بأن ترتب ذلك الامكان على امكان المقدمة ليس بجزاف والا لترتب على امكان غير المقدمة من سائر الاشياء أيضاً فلابد ان يكون ذلك مستنداً الى أمر موجود فى ذات المقدمة هو دخلها الذاتى فى وجود ذيها واحتياجه الطبعى اليها وذلك هو مناط المقدمية ويمكن أن نختار الامكان الاستعدادى و نجيب عن اشكال حصر ذلك بالافعال التوليدية بأن كل

ما يقع فى سلسلة وجود الشيئ فهومن مقدمات وجوده قريباً كان أم بعيداً فالامكان الاستعدادى الموجود فى مرحلة ذات المقتضى لكونه فى سلسلة وجود المقتضى بالفتح يكون منمقدمات وجوده فهذا القسم منالامكان أيضاً يعمّ جميع المقدمات ولايختص ببعضها دون بعض اما ان قلنا كما هو الحق بما اختاره أخيراً من أن أثر المقدمة دخلها الذاتى في وجـود ذيها على اختلاف أنحاء الدخل مـن الاقتضاء و الشرطية والاعداد فالامر أوضح ضرورة أن فعلية الدخل ليست منوعة لاصله الذى هو مناط المقدمية بل هو موجود فى كمون ذات المقدمة مطلقاً موصلة كانت أم غيرها فمتعلق الوجوب الغيرى يكون لامحالة مطلق المقدمة .

« ثم أنه (قده) اعترض » على مقال صاحب الكفاية (قده) فى محذور وقوع الارادة التى هـى جزء أخير مـن العلة التامة مـن استلزامه التسلسل إذ كل ارادة تستدعى ارادة أخرى وحيث أنها مقدمة للارادة السابقة فيتعلق بها الوجوب الغيرى لامحالة و هكذا الـى غير النهـاية (بانكار لزوم) التسلسل لكفاية وقـوع بعض الارادات الطولية تحت البعث الغيرى و أن سرّ عدم تعلق البعث بالارادة كونها مقدمة للانبعاث (و فيه) أن ذلك انما يمنع عن تعلق البعث بها لو استلزم الجبر تكويناً فى الارادة وليس كذلك بداهة أن المكلف بعد تعلق البعث بالارادة مختار فى ارادة الفعل وعدمها و الانبعاث عن البعث وعدمه وبالجملة صفة : له أن يفعل و له أن لايفعل : التى هى حقيقة الاختيار لاتزول عـن المكلف بسبب تعلق البعث بالارادة فينبعث عن ذلك البعث نحو الارادة والفعل معاً بلامحذور فى تعلقه بها من هذه الجهة ثم لو سلمنا اختصاص البعث بما عدا الارادة من جهة ان ملاك البعث قـائم بفعل صادر عـن اختيار المكلف و ذلك ينا فـى تعلقه بـالارادة كما اختاره (قده) فمنشأ البعث أى ارادة المولى أيضاً لامحالة لايتعلق بالارادة اذلامعنى لتعلقه بفاقد الملاك فما ذكره أخيراً بعدالنقض و الابرام من كفاية منشاء البعث أى ارادة المولى لتحصيل الارادة ولولم يتعلق بها نفس البعث مما لامحصل له بل بين كلاميه صدراً و ذيلا شبه تهافت أمـا ماجعله مقتضى النظر الدقيق مـن عـدم كون الارادة مقدمة للفعل مطلقاً سواء فـى التعبديات و التوصليات بـل كـونها مقدمة

للاتصاف بكونه مبعوثاً اليه ففيه أن المراد بتلك الارادة لو كان هو الداعي فلاريب في خروجه عن مورد كلام صاحب الكفاية (قده) اذ كلامه انما هو في الارادة التكوينية ولو كان هو الارادة التكوينية فصريح الوجدان يشهد بعدم كونها مقدمة لذات الفعل مطلقاً ثم من العجيب أنه (قده) استدرك مع ذلك بأن منشاء البعث الغيرى و هو الارادة كاف لتحصيل الارادة بلا احتياج الى تعلق نفس البعث بها حتى يشكل فيه إذ الارادة إذا لم تكن مقدمة لنفس الفعل فبأيّ ملاك يتعلق بها إرادة المولى التى هى منشاء البعث الغيرى (وبالجملة) فكلامه صدراً وذيلا ليس له معنى محصل فتدبر جيداً ثم ان له (قده) تعليقات و هوامش أخرى حول ما أفاده صاحب الكفاية فى جواب صاحب الفصول (قد هما) كلها مبنى على قصر النظر على الترتب الخارجى بين المقدمة و ذيها كما فصلناه سابقاً عند تحقيق المقام بعد تشريح كلام صاحب الفصول فما ذكره هذا المحقق مطابق عيناً مع ما استظهرناه من كلام صاحب الفصول (قد هما) فيرد عليه عين ما أوردناه على كلامه فراجع ما قدمناه وتأمل فيه كى تقدرعلى الجواب عن جميع ما ذكره فى هذه التعليقات والهوامش.

(نعم اعترض) فى التعليقة على جواب صاحب الكفاية عن استدلال صاحب الفصول (قد هم) للموصله بصحة منع المولى عن غير الموصلة من أن ذلك يستلزم طلب الحاصل وتوقف جواز المقدمة على نفسه و أوضحه فى الهامش بما (حاصله) انكار تعليق وجوب المقدمة على وجود ذيها خارجاً أولا بل على حصة خاصة من المقدمة ملازمة مع وجود ذيها خارجاً ثم على فرض تسليم التعليق المزبور تقسيم هذا التعليق على أربعة (أحدها) كون وجود ذى المقدمة شرطاً متقدماً للوجوب و استشكل بأن طلب الحاصل بكلا معنييه أى ايجاد الموجود ثانياً المستلزم لاجتماع المثلين وعلية المتأخر لوجود المتقدم غير لازم فى هذا القسم إذ البعث بوجوده العلمى داع نحو الفعل المبعوث اليه و هو غيرمتأخر عن المقدمة و انما محذور هذا القسم أن البعث لما كان بوجوده الخارجى متأخراً عن وجود ذى المقدمة الذى هو شرط متقدم له و وجود ذى المقدمة فى طول وجود المقدمة قهراً فالبعث نحو المقدمة لغو بلافائدة (ثانيها) كونه شرطاً مقارناً للوجوب و

استشكل بعدم لزوم طلب الحاصل فيه لما تقدم فى القسم الاول و أن محذور هذا القسم هو التنافى اللحاظى اذلابد أن يلاحظ ذوالمقدمة غير موجود فى الخارج حتى يصح البعث نحوه و يترشح منه بعث نحو مقدمته كما لابد أن يلاحظموجوداً فى الخارج حتى يصير البعث فعلياً بمقتضى أنه مشروط به (ثالثها) كونه شرطاً متأخراً للوجوب و اختار هذا القسم بدعوى أنه لامحذور فيه أصلالان البعث فعلى قبل وجود المقدمة (رابعها) كون ارادة ذى المقدمة شرطاً للوجوب و أورد عليه باستلزامه انقلاب الوجوب الى الاباحة (وفيه) أن محذور طلب الحاصل لازم على القسمين الاولين كما أن القسم الثالث غير خال عن المحذور، بيان ذلك أنه فرق بين أن يكون الامربوجوده الخارجى داعياً بشرط العلم به وبين أن يكون بوجوده العلمى داعياً ولولم يكن فى الواقع أمر أصلا والثانى باطل جداً ضرورة أن العلم له الطريقية الى البعث لاالموضوعية فالداعى وجود الامر فى وعائه المناسب معه غاية الامر أن تأثيره فى الانبعاث نحو المأمور به مشروط عقلا بالعلم به فوجود ذى المقدمة خارجاً قبل تحقق البعث فى القسم الاول حيث يكون كوجود المقدمة فالداعى نحو هما لامحالة شيئ آخر غير هذا البعث المتأخر فاذاتحققا عن داع آخر فالبعث نحوهما ثانياً بعد الوجود يكون لامحالة من أحد شقى طلب الحاصل الذى ذكره القوم أما فى القسم الثانى فالطولية الزمانية بين البعث مع وجود ذى المقدمة و ان لم تكن موجودة لكن الطولية بالعلية موجودة لامحالة قضاءاً لمعنى الشرطية أى كون وجود ذى المقدمة دخيلا فى وجود البعث وملاك استحالة طلب الحاصل بمعناه الثانى انما هوالطولية العلّية لاالزمانية فمحذور طلبالحاصل موجود فى هذين القسمين أما القسم الثالث ففيه محذور الشرط المتأخر أى لزوم تأخر البعث عن وجود ذى المقدمة لو تحفظنا فيه على معنى الشرطية أىالتأثير فى وجود البعث و خلف الفرض أى عدم كون البعث مشروطاً بوجود ذى المقدمه لولم نتحفظ على معنى الشرطية كما فصلناه فى مبحث الشرط المتأخر فراجع .

و استدل بعض الاعاظم (ره) لاختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة بما (حاصله) أن الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمة قاصر عن شمول غير حال الايصال

لأنه مقيد بـه ولامطلق عنه فالايصال عنوان مشير الى مـا هو الواجب لأنه تمام الموضوع للوجوب نعم بعد تحقق ذات المقدمة يسقط الامر عـن التأثير فى بعث المكلف نحو الفعل مـن جهة تحقق الفعل لكن لايسقط بالمرة بـل هو بـاق بعد إذلايحصل الغرض منه الا بتحقق جميع السدود المستتبع لتحقق الواجب النفسى فىالخارج مدعياً اندفاع جميع اشكالات القول بالموصلة بسبب هذا البيان (وفيه) أن منشأ حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين لوكان هو التلازم الوجودى خارجاً بين المقدمة وذيها بمعنى عدم تحقق ذى المقدمة فى الخارج الابعد تحقق المقدمة فيه لكان الحق مع القائل بالمقدمة الموصلة اذلاكاشف عن الملازمة فى غير هـذه الصورة قطعاً لايقتضى دليل وجوب المقدمة أزيد من وجوب الموصلة كما اشرنا اليه سابقا لدى التعرض لكلام صاحب الفصول (قده) ومن تبعه فى الموصلية كبعض المحققين (قـده) لكنه ليس كذلك اذالتلازم الوجودى بمجرده لايصلح ملاكا لوجوب المقدمة مالم تنضم اليه مقدمة مطوية هىاحتياج وجود ذىالمقدمة بالطبع الى وجود المقدمة أى دخل وجودها ذاتاً فى وجوده وهذا الدخل كما اعترف به هـذا القائل استقلالى لـكل مقدمة بلاتوقفه على ترتب وجود ذى المقدمة و عـدمه فالوجوب الغيرى لامحالة يعمّ غير الموصلة و تمام السر فيه ما ذكرنا من أن ملاك الوجوب هو الاحتياج الطبعى لذى المقدمة وجـوداً الى المقدمة بمعنى الـدخل الذاتى لوجود المقدمة فى وجود ذيها سواءٍ ترتب عليها أم لم يترتب .

ثم ان بعض الاساطين (ره) أجاب عـن مقال صاحب الفصول (قده) بما (حاصله) ترديد عنوان الايصال بين كونه مقوما للواجب الغيرى فيلزم حصر هذا الوجوب بالمقدمات السببية و هو مصرح بالعموم لغيرها و بين كونه منتزعاً عـن الترتب الخارجى لوجـود ذى المقدمة على المقدمة فمع تعميم الوجوب الغيرى لذات المقدمة يكون كراً على مافر من الالتزام بوجوب غيرالموصلة ومع حصره بالذات بشرط الايصال يلزم الدور و التسلسل أمـا الاول فـلان الواجب النفسى حسب الفرض منشأ انتزاع معروض الوجوب الغيرى اى عنوان الايصال فهوأيضاً معروض ذلك الوجوب فوجوبه موقوف على وجوب المقدمة و المفروض توقف

وجوب المقدمة على وجوبه هذا دور و أمّا الثانى فلان ذات المقدمة مقدمة لمعروض الوجوب الغيرى أى المقدمة بشرط الايصال و المفروض أن الايصال شرط لوقوعها على صفة الوجوب فالذات مجردة عن الايصال مقدمة لتلك المقدمة وهكذا الى ان يتسلسل (وفيه) أن عنوان الايصال ليس من هذا ولاذاك بل هوعنوان مشير الى ما هو الواجب من حصص المقدمة كما تفطّنا لكونه مراد صاحب الفصول (قده) وذكرنا ما يدل عليه من القرائن الموجودة فى كلامه ثم اطلعنا على تفطّن جملة من الاساطين لذلك وعليهذا فما ذكره من اشكال الدور و لزوم سراية وجوب المقدمة الى ذيها يندفع من رأس مع أنه على فرض كون الايصال عنوانا انتزاعيا دخيلا فى الواجب الغيرى المستلزم لوقوع الواجب النفسى معروضاً للوجوب الغيرى لايلزم محذور غايته اجتماع وجوبين نفسى وغيرى فى فعل واحد من جهتين وقدالتزم بذلك جل الاصحاب وبأن الوجوب يتاكد فى نظيره نعم لو كان ملاك الوجوبين منحصراً فى واحد هو ملاك المقدمية وكان وجوب ذى المقدمة منحصراً فى واحد هوالناشى من قبل وجوب المقدمة للزم الدور لكنه ليس كذلك وبنفس هذا البيان أى كون عنوان الايصال مشيراً يندفع اشكال التسلسل و غيره مما ذكره نعم يتوجه على مقال صاحب الفصول (قده) ما ذكرناه سابقاً و اشاراليه هذا القائل فى آخر كلامه من أن التلازم بين الوجوبين منشأه التلازم بين الوجودين بملاك دخل أحدهما فى الاخروهذا الدخل بأنحائه الثلاث ذاتى للمقدمة فالوجوب الغيرى قهرى لها بلا فرق بين حصة وحصة فى ذلك (ثم انه) نقل عن المحقق المدقق صاحب الحاشية (قده) أن الواجب هو المقدمه من حيث الايصال و فسره بكون الوجوب حال الايصال وادعى الفرق بين هذا المقال وبين مقال أخيه المحقق المدقق صاحب الفصول (قده) ان الواجب هو المقدمة بشرط الايصال بدعوى امكان تصحيح مقال صاحب الحاشية (قده) بقصر النظر على ترتب ذى المقدمة على المقدمة خارجاً اذ تقييد وجوب المقدمة بالايصال ممتنع كماعرفت فكذلك اطلاقه عنه لان تقابل الاطلاق والتقييد ليس تقابل الوجود والعدم كى يستحيل ارتفاعها معاًويكون ارتفاع احدهما مستلزماً لتحقق الاخربل تقابل العدم والملكة

فيمكن ارتفاعها معًا فوجوب المقدمة غير مقيد بالايصال ولا مطلق عنه بل يكون حاله توأماً معه وحيث يمتنع تقييد وجوبها بالايصال قطعاً يمتنع اطلاقه عنه فالفرق بينهما بامتناع تقييده بالايصال وامكان اطلاقه عنه كما يظهر من شيخنا الانصارى (قده) فى غير محله(وفيه) أنه لافرق بين مختار الاخوين المحققين (قدهما) بل مختار صاحب الفصول (قده) على ما قدمناه فى تشريح مرامه استظهاراً من نفس كلامه يكون عين مانسبه هذا القائل الى صاحب الحاشية (قده) فمرامهما فى المقام واحد أما كون تقابل الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة فتحقيقه يأتى فى محله انشاء الله أما امكان تصحيح اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة على نحو الحصة الملازمة فقد عرفت فساده لدى الجواب عن تقريب بعض المحققين و بعض الاعاظم (قدهما) لذلك فراجع .

بقى شيئ وهو ثمرة القول بالمقدمة الموصلة (فقد يقال) بظهورها فى صحة العبادة لدى ابتلائها بالاهم الموجب للتزاحم بينهما فى مرحلة الامتثال نظير الصلاة وازالة النجاسة عن المسجد إذ لازم القول بوجوب المقدمة مطلقاً فساد العبادة فى الفرض لان تركها مقدمة لفعل الازالة فهو واجب وبناءاً على اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضده يكون فعل العبادة منهيا عنه محرماً وبناءاً على اقتضاء النهى التبعى بطلان العبادة يستلزم فساد الصلاة فالبطلان مبنى على تمامية أمور احدها كون مطلق الترك مقدمة ثانيها وجوب المقدمة شرعا ثالثها اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضده رابعها استلزام النهى التبعى فساد العبادة أما على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة فالامر الاول ممنوع اذ مطلق الترك ليس مقدمة لفعل الازالة بل خصوص الترك الموصل أى الواقع فى طريق فعل الازالة و المفروض ان المكلف طرد هذا الترك بفعل العباده فليس بمحرم كى يستلزم الفساد و بالجملة المقدمة هو الترك الخاص و فعل العبادة ليس نقيض ذاك الترك فوجوبه لا يستلزم حرمة العبادة كى يلزم فسادها من باب النهى فى العبادة (لكن الشيخ الاعظم)(قده) أنكر هذه الثمرة بدعوى ان المقدمة على هذا القول و ان لم تكن مطلق الترك الا ان نقيض الترك الخاص بل الترك الخاص رفعه وهو ملازم مع أحد أمرين على سبيل منع الخلو إما الترك المجرد وإما فعل العبادة فبناءاً على الملازمة بين وجوب الترك الخاص و حرمة رفعه

تكفى الملازمة بين رفع ذاك الترك وبين فعل العبادة فى حرمتها كما ان نقيض مطلق الترك على القول بوجوب المقدمة مطلقا رفعه وهو ملازم مع أحد الامرين المزبورين على سبيل منع الخلو ضرورة تحققه بالترك المجرد ففعل العبادة أحد مصداقيه لاعينه وتلك الملازمة كافية فى حرمة فعل العبادة فلا فرق بين القولين من جهة الحرمة وعدم امكان تصحيح العبادة (فرده) صاحب الكفاية (قده) بالفرق بين المقامين بدعوى أن نقيض الترك الخاص مقارن مع فعل العبادة لا انه ملازم معه و حكم الشيئى لايترتب على ملازمه فضلا عن مقارنه نعم لايحكم على الملازم بحكم مخالف لحكم ملازمه بخلاف مطلق الترك فنقيضه متحد مع فعل العبادة خارجا ولو قلنا بتغايرهما مفهوما فيحرم من ناحية وجوب الترك على القول بوجوب المقدمة مطلقا فتصحيح العبادة على القول بالموصلة ممكن فى الفرض فالثمرة بحالها

(وأورد) عليه بعض المحققين (قده) بعد تفسير ألرفع فى نقيض كل شيى رفعه بالاعم من ألفاعلى وألمفعولى بأن ألحق مع ألشيخ الاعظم (قده) إذ ألمراد بالمقدمة ألموصلة لايخلو إمّا العلة التامة أو مالاينفك عنها ذوها والمقدمه الموصلة على الاول مجموع ترك الصلاه وارادة الازالة لا بمعنى عنوان ألمجموع بما هو أمر انتزاعى بل واقع الامرين فنقيضها مجموع فعل الصلاة وعدم الارادة لا أحدهما لان النقيضين لا يرتفعان وهما متحققان لدى فعل الصلاة فيكون محرماً وعلى الثانى هو الترك الخاص أى الترك مع خصوصية ثبوتية فنقيضها فعل الصلاة وعدم الخصوصية ولاريب فى تحقق عدم الخصوصية مع فعل الصلاة فيكون مُحرّماً فتبطل العبادة ولا تظهر الثمرة .

و تحقيق المقام بتنقيح أمور ثلاثة (أحدها) أن نقيض الشيئى بديله فنقيض الوجود بديله اى عدمه لكن لا بمعنى أنه شيئى ثبوتى مقابل الوجود ليكون معنى تقابلهما (أى السلب والايجاب) تقابل شيئين ثبوتيين بل بمعنى الاشارة بعنوان العدم (الذى هو مفهوم ذهنيّ) إلى خلوّ وعاء الكون عن الوجود فلا معنى للرافعية و المرفوعية هناك بأن يكون الوجود رافعاً للعدم والعدم رافعاً للوجود كما يوهمه تفسير الرفع فى لسان بعض المحققين بالاعم من الفاعلى والمفعولى بل ليس الا الوجود وبانتفائه لاشيئى هناك حتى أن عدم الملكة كالعمى كناية عن وجود ناقص كعين فاقدة لبعض عروقها اونحو ذلك ممايوجب فقد البصر وليس له بما هو عدم حظّ ولاشأن من الوجود فمعنى اجتماع النقيضين فرض اشتغال وعاء الكون بالوجود وفرض خلوه عنه لا اجتماع شيئين ثبوتيين فى وعاء الكون ومن هنا يعلم أنه لامعنى لعدم ارتفاع النقضين وانما هو اصطلاح صدر عن قدماء الفلاسفة من غير دقة واحتفظ به متاخروهم (ثانيها) ان الخصوصية المتصورة فى الترك الخاص ليست الا الايصال وهو ليس خصوصية ثبوتية للترك إذ ليس هناك الا وصول الشخص الى ذى المقدمة خارجا بايجادها لا ايصالها اليه فتوصيف المقدمة كترك العبادة فى المثال بوصف الايصال

مغالطة في التعبير فلامعنى للترك الخاص أبداً (ومن هنا) يعلم مافي كلام بعض الاعاظم فانه بعد دعوى انفكاك فعل الصلاة عن الترك الذي هو المقدمة على هذا القول دفع توهم كسب فعل العبادة المبغوضية من ترك الا زالة الذي هو حرام بأن عدم أحد الضدين أي الازالة مستند الى عدم مقتضيه أي الارادة لاالى وجود ضده اى الصلاة لانه ليس رشحاً له فوجود أحدهما لايكسب المبغوضية من عدم الاخر الافي صورة عدم انفكاك ارادة ترك أحد هما عن ارادة فعل الاخر و عليه فالبطلان مقصورٌ بها ولايشمل صورة وجود صارف من فعل الاخر مع عدم ارادة أحد هما ففي هذه الصورة تظهر الثمرة (وذلك) لان الايصال بالاخرة شأني لعدم الصلاة لانه موقوف على عدم صارف عن الازالة عند ارادة عدم الصلاة و هذه الشأنية ثابتة في حق كل مقدمة اذلو لم يتخلف اتيانها عن ارادة ذيها تكون موصلة فصحة العبادة ليست ثمرة القول بالموصلة بل مستندة الى عدم الملازمة بين ترك ضد مع فعل ضده الآخر مع أن أصل توصيف المقدمة بالموصلة مغالطة كما عرفت اذالقائل بالحصة إنما يلاحظ وصول المكلف الى ذي المقدمة بايجادها ولا دخل للمقدمة في هذا الوصف الانتزاعي من ذي المقدمة الموقوف انتزاعه على تحققه في الخارج و ان أبى عن الاعتراف بما ذكرنا فيرد عليه أن المقدمة حينئذ تتصف بوصف فعلي مغائر لسائر المقدمات مع أنه قال بأن كل مقدمة بحسب طبعها قابلة لترتب ذيها عليها فافهم ذلك فانه لايخلو عن دقة (ثالثها) أن الترك الخاص لو فسرناه بالحصة الملازمة مع حصول ذي المقدمة في الخارج و سلمنا تقابله مع الترك المطلق بهذا الاعتبار فتحصيص العدم حيث أنه بلحاظ اضافته الى الوجود اذالعدم في حاق ذاته عدم ومتوغل في الابهام مطلقه ومضافه وقد عرفت أن نقيض كل شيء بديله فنقيض جميع حصص العدم هو الوجود ضرورة طرده بجميع حصصه بالوجود ففعل الصلاة في المثال نقيض جميع حصصه الترك مطلقه وخاصه فدعوى انفكاكه عن الترك الخاص بسبب الترك المجرد كما صدرت عن جملة من الاصحاب فاسدة ففعل الصلاة لابد أن يكون محرماً بناءاً على الملازمة بين وجوب المقدمة وحرمة نقيضها فلاثمرة للقول بالموصلة كما نبه عليه الشيخ الاعظم (قده) و بعض الاساطين وافقه

فى نفى الثمرة لكنه اعتذر عن تعبيرالقوم عن نقيض الترك بعدم العدم بأنه منطبق على فعل الصلاة ثم قال بأنه عنوان مشير الى الفعل و الا فلاجامع بين العدم المطلق مع الفعل و فى هذا الاعتذار ما لايخفى اذ لازم كونه منطبقاً على الفعل هو التعبير عن النقيض بعنوانه الكنائى و مع امكان التعبير بعنوان نفسه لاموجب للكناية ثم كيف يمكن الجمع بين العنوان المطبق مع العنوان المشير هذا كله مع أن سائر الاموراالتى عرفت إبتناء بطلان العبادة عليها ممنوعة فتلخص أن الثمرة موقوفة على مقدمات كلها ممنوعة .

ومن تقسيمات الواجب لدى القوم انقسامه الى الاصلى و التبعى وليعلم أن التقسيم لابدان يكون بلحاظ أثرمرغوب للاقسام والافمجرد تقسيم الشيئ إلى أقسام باعتبارات مختلفة بلاترتب أثر على الاقسام بل على المقسم فقط فضلا عن عدم ترتب أثرحتى على المقسم لغو ثم ليعلم أن تعاريف القوم للاصلى والتبعى مختلفة كل بلحاظ خاص بلاحظه ولاموجب للخدشة فيها طرداً أوعكساً بعد مالم يكن المعرّف من الامور التكوينية الواقعية بل من الاعتبارية المختلفة حسب اعتبار المعتبر وبعد ذلك نقول ان صاحب الكفاية (قده) جعل محل الكلام فى هذا التقسيم فى مقام الثبوت أى مرحلة تعلق الارادة الانشائية لافى مقام الاثبات أى مرحلة دلالة الخطاب وعرف الاصلي بما تعلق به ارادة مستقلة مع الالتفات اليه أى تفصيلاً سواءً
نفسيًا اوفي غيره كي يكون واجبا
كانت تلك الارادة ناشئة عن ملاك فى نفس الشيئ كى يكون واجباً غيريا و عرف التبعى بمالم تتعلق به إرادة مستقلة ولم يكن مورد الالتفات تفصيلاً و هذا منحصر فى الواجب الغيرى إذالملاك النفسى لاينفك عن تعلق ارادة مستقلة بخلاف مقام الدلالة لامكان استفادة الواجب النفسى من الدليل بدلالة تبعية كما فى دلالة الاقتضاء نظير استفادة كون أقل العمل ستة أشهرمن قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً كما يمكن استفادة الواجب الغيرى بدلالة استقلالية كوجوب الغسلتين والمسحتين من الأمر فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية ونتيجة هذا التقسيم تظهر فيما لوشك فى واجب أنه أصلى أو تبعى إذعلى القول بأن التبعى مالم تتعلق به ارادة مستقلة يكون مقتضى

أصالة عدم تعلق تلك الارادة هو التبعي وعلى القول بأنه أمر وجودى خاص لايجرى فيه الاستصحاب إلّا على القول بالاصل المثبت (واعترض عليه) بعض المحققين (قده) بأن المدار فى الاصلي والتبعي ليس على الارادة التفصيلية والارتكازيه والادخل بعض أقسام الاصلي النفسي فى التبعي كما اذا كان فى الشيي ملاك نفسي بحيث لو التفت اليه لأراده وأمر به لكنه ليس مورداً للالتفات فعلاً نظير إنقاذ الولد بالنسبة الى المولى حال النوم ضرورة وجود الارادة الارتكازية للمولى حينئذٍ بالنسبة الى إنقاذ ولده دون الارادة التفصيلية فلازم تعريف التبعي عن صاحب الكفاية (قده) كون هذا الواجب تبعياً مع أنه نفسي وقد حصر (قده) التبعي بالغيرى فالمدار فى الاصلي والتبعي على نشو الارادة عن ملاك مستقل أوغير مستقل الراجع الى النفسي والغيرى (و ربما اعتذر) عن صاحب الكفاية (قده) بالالتزام بخروج مثل انقاذ الولد عن قسمي الاصلي والتبعي ولاغر وبه (و ربما استشكل) فيه بأنه لامحيص عن دخوله تحت أحد القسمين .

وتحقيق المقام أن أصل المبنى وهو ثبوت الملازمة بين الوجوبين شرعاً فاسد حتى يترتب عليه استلزام إرادة إرادة اخرى و تصل النوبة الى تقسيم الواجب الغيرى بحسب الالتفات الى الإرادة الاستلزامية و عدمه الى أصلي وتبعي نعم على فرض ثبوت المبنى فرق بين إستلزام إرادة لأخرى أى نشو إرادة عن إرادة أخرى خارجًا للالتفات إلى المُلازمة المزبورة بين الوجوبين أونشو الارادة عن ملاك مستقل بالذات كما هو ملاك النفسي و الغيرى ولذا يعبّر عنه بوجوب رشحى أوتبعي أوظلى وبين الالتفات إلى الارادة الاستلزامية وعدمه كما هو ملاك الاصلي والتبعي ولذا قيدنا التبعي فى تقريب كلام صاحب الكفاية (قده) بأمرين عدم تعلق إرادة مستقلة و عدم الالتفات الى الارادة الاستلزامية فنشو الارادة عن أخرى علة تامة للوجوب الغيرى والالتفات اليها علة لصيرورة الوجوب أصليا فلدى فعلية الارادة الاستلزامية يكون عدم الالتفات اليها مانعاً عن استقلال المقدمة بالارادة الانشائية والخطاب كي تصير واجباً أصلياً بخلافه فى مثال إنقاذ ولد المولى فأصل الارادة ليست فعلية لانتفاء علتها وهي الالتفات الى الموضوع ففرق واضح بين

المقامين من جهة مانعية عـدم الالتفات فى الاول و عليته فى الثانى و دعوى كون الارادة مركوزة للمولى فى الثانى بحيث لـو التفت لأراد غير مسموعة لـوضوح الفرق بين تقدير الارادة مع ركوزها والمتحقق هو الاول والمدعى هوالثانى نعم ذلك لايجرى فى حق الشارع الذى لايعزب عنه شيئٌ أبداً فالالتزام بخروج المثال عن القسمين صحيح ضرورة عدم فعلية إرادة من المولى فيه وانما العقل يقوم مقامه فى الحكم بلزوم إنقاذ الولد فتقسيم صاحب الكفاية (قده) على مبنى القدماء من ثبوت الملازمة بين الوجوبين شرعاً صحيح ولاينتقض بمثال إنقاذ ولدالمولى ولبُّ هذا التقسيم أن الواجب الغيرى إمّا ملحوظ بالاستقلال مـورد للامر المولوى كذلك كما فى اغسلوا وجوهكم (الاية) فيسمى أصليا واما ملحوظ بالتبع مورد للامر الاستلزامى المولوى فيسمى تبعياً ولـذا حصر التبعى فى الغيرى معلّلاً بعدم تعقل التبعية فى الارادة فى النفسى نعم لاثمرة لهذا التقسيم لما عرفت من أنه لابد أن يكون بلحاظ أثر مترتب على الاقسام وهو مفقود فى المقام أما فى مورد الشك فى الاصلي والتبعي فحيث أن كل واحد من شقى الارادة الاستلزامية أى الملحوظة بالاستقلال و غيرها حصة خاصة مـن تلك الارادة فاستصحاب عـدم حصة لايثبت وجود الحصة الاخرى .

تذنيب فى ثمرة القول بوجوب المقدمة و حيث أن ثمرة المسئلة الاصولية وقـوع نتيجتها فى طـريق استنباط الحكم الشرعى وهى هنـا مفقودة فقد تصدى جماعة لذكر ثمرات فقهية لها (فمنها) النذر كما لونذر شخص الاتيان بواجب فاذا أتى بمقدمة الواجب يحصل بر النذر على القول بالملازمة (وأورد) عليه فى الكفاية بأن حصول البر بذلك أوعدمه يتبع قصد الناذر حتى الواجب الغيرى والافاطلاقه منصرف الى النفسى (ولكن يدفعه) أن تبعية سعة دائرة النذر وضيقها لقصد الناذر كجميع العناوين القصدية أمرواضح لكن ربما يكون الناذرغافلا عن الخصوصيات كالنفسية والغيرية فيلاحظ طبيعى المنذور كالواجب فاطلاقه يعـم جميع أفـراد الطبيعى نعـم انصراف الاطلاق الى النفسى حسن لكنه بدوى كما فـى كل طبيعى بالنسبة الى أكمل أفراده ودعوىأنه فيالمقام عرفيمدفوعة بامكان استناده الىعدم

التزام العرف بوجوب شرعي غيري فالانصراف في طول فرض الملازمة بين الوجوبين غيرمحرز نعم الانصاف أن ثمرة النذر اقتراحية ليست ثمرة مترتبةبالطبع (ومنها) حصول الاصرار على الذنب بترك فعل له مقدمات كثيرة اذكل مقدمة واجب شرعي مستقل على القول بالملازمة فتركها حرام شرعي فترك الجميع ارتكاب لمحرمات كثيرة فهو اصرار على الذنب (وأورد) عليه في الكفاية بأن مع ترك إحدى مقدمات ذلك الواجب يتحقق علة ترك الواجب ويفوت سائر المقدمات فلايبقى مجال لتطبيق عنوان الواجب الشرعي عليها حتى يترتب على تركها الاصرار على الحرام فهولم يرتكب الاعصيانا واحداً (ولكن الحق) أن الوجوب الغيري على القول به لايصلح للاستقلال بالاطاعة والعصيان وترتب الثواب والعقاب عليه ضرورة عدم ملاك في نفسه و على فرض ذلك فكون ترك الواجب محرماً ممنوع ضرورة أن جعل حكمين أي الوجوب والحرمة في مورد شيي واحد بلحاظ طرفيه من الفعل والترك قبيح عقلا لان أحدهما لغو فصدوره عن الشارع الحكيم محال أمّا على فرض التنزل عن الأمرين و تسليم كلا المبنيين أو توجيه الاصرار على الذنب بارادة تعدد عصيان الواجب لاارتكاب المحرم فانكار تحقق الاصرار بدعوى أن العصيان يحصل بترك إحدى المقدمات في غير محله إذكون ظرف عصيان واجبات متعددة حين ترك أحدها لايوجب سقوط الباقي عن الوجوب بسبب ذاك الترك كما نشاهد نظيره في توسط الأرض المغصوبة الذي يمرّ عليك حكمه إنشاء الله والإكان عليه الالتزام بارتكاب عصيان مقدمة واحدة دون عصيان نفس الواجب أيضاً فالصواب في نفي هذه الثمرة ما قلناه من إنكار أصل إستحقاق الثواب والعقاب على المقدمة وإستقلالها بالاطاعة والعصيان أولاً وإنكار حرمة ترك الواجب ثانياً كي يتحقق اصرار على الذنب بتعدد الترك ولو عرضياً بسبب ترك واحد فتامل (١)

(ومنها) حرمة أخذ الاجرة على مقدمات الواجب على القول بحرمته على الواجبات (وفيه) أنا قررنا في محله فساد جميع الادلة التي أقاموها على حرمة أخذ الاجرة على الواجبات من التنافي مع التقرب والمجانية و عدم الملكية و غيرها لاسيما في التوصليات (نعم لبعض) الاساطين (ره) هنا كلام حاصله أن الوجوب

(١) اذ الذنب حاصل بعصيان الامر ايضا ·

لاينا في أخـذ الاجرة بـل الواجبات على ضربين أحد هما ما هو واجب بالمعنى المصدرى كما في الامور النظامية مـن الصناعات و غيرها إذالواجب فيها المعنى المصدري وهذا القسم غيرمملوك لله تعالى فيجوز أخذ الاجرة عليه ثانيها ماهو واجب بالمعنى الاسم المصدرى كما في العبادات وهـذا القسم مملوك لله تعالى لكنه تـارة لايقبل الاستنابة كالصلوات اليومية وهذا قام الاجماع على عدم جـواز أخذ الاجرة عليه وأخرى يقبل الاستنابة كالصوم والحج و هذا لكونه ملكاً لله لايجوز أخذ الاجرة عليه (ولكن يتوجه) عليه أن الفرق بين المعنى المصدرى مـع الاسم المصدرى كالفرق بين الايجاد والوجود انما هو بالاعتبار مـع الاتحاد فـي الوجود فتقسيم الواجب الى قسمين والتفصيل فـي الحكم بين المعنيين غلط كمـا أن الواجبات طرّاً غير مملوكة لله تعالى وانما له فيها الالزام وهو حكم تكليفي فلايوجب الملك الذى هو أمر وضعى فجعل الواجب بـالمعنى الاسم المصدرى ملكاً لله غلط نعم على فرض الملكية فالايجار عليه يكون من قبيل البيع فى غيرملك فهو باطل مطلقاً فالتفصيل فى هذاالقسم بين ما يقبل الاستنابةومالايقبل غلط ثم الاجماع المدعى على البطلان فى الواجبات العينية غير حجة بعـد كونه مـدر كياً و إختلاف المجمعين فـي المدرك فهذا المقال منه (ره) مخدوش من وجوه والحق ما عرفت فتدبر .

(و منها) و قوع مقدمة الواجب اذا كانت محرمة كتوسط الارض المغصوبة لانقاد غريق مثلاصغري لكبرى اجتماع الامروالنهى على القول بالملازمة (و فيه) منع الصغروية كمانبّه عليه في الكفاية لان صغرى الاجتماع لابدفيه من وجود جهتين تقييديتين يكون باحديهما مورداً للامرو بالاخرى مورداً للنهي و لـيس كذلك فعل المقدمة إذ الواجب مـا يكون بالحمل الشايع مقدمة أي ذات المقدمة لاالخارجية كـذات التصرف في الارض المغصوبة فـي المثال لاعنوان المقدمية والمفروض تعلق الحرمة بذات التصرف فمورد الامر والنهى متحد خارجاً ليس فيه تعدد الجهة فهو من قبيل النهى فـي العبادة إن كانت المقدمة منها و النهى غيرها إن لم تكن منهـا فدعوى بعض الاساطين (ره) دخولها فى صغرى الاجتماع من جهة تطبيق عنوان المقدمة على ذات الفعل الخارجى مدفوعة بأن عنوان المقدمة مشيرٌ إلى الذات الخارجى لأنه

شيئى ورائه ينطبق عليه كمافى جميع العناوين المشيرة الى الذوات الخارجية (كما ان تقريب) بعض المحققين (قده) لاثبات التعدد بان الواجب ذات الفعل بجهة المقدمية أى التوصل الى ذى المقدمة والجهات التعليلية فى الأحكام العقلية تمام الموضوع لحكم العقل و لذا خصصنا الوجوب سابقاً بصورة قصد التوصل فالواجب وان كان ذات الفعل لكن جهة التوصل دخيلة فى الموضوع فهو الواجب فى الحقيقة (مدفوع) بأن ذلك اغترار باصطلاح فلسفى وتطبيق له على غير مورده اذ ما ذكروه من كون الجهات فى الاحكام العقلية تمام الموضوع لحكم العقل لابد له من قابلية الجهات للتطبيق على الخارج بأن يكون لها مطابق فى الخارج نظير العالمية والها شمية وليس كذلك جهة الايصال فى المقدمة ضرورة عدم مطابق لها فى الخارج و انما تنتزع عن وصول ذى المقدمة عقيب تحقق المقدمة ولذا منعنا سابقاً دخل قصد التوصل فى اتصاف المقدمة بالوجوب فالجمع بين تعلق الوجوب بذات الفعل وبين كون الواجب فى الحقيقة هو التوصل يشبه الجمع بين المتناقضين ولذا رجع عن ذلك فى هامش المقدمة الموصلة كما اشرنا اليه هناك فراجع .

نعم ايراد صاحب الكفاية (قده) على هذه الثمرة بوجهين آخرين فى غير محله (أحدهما) أنه على فرض تعدد الجهة فمع انحصار المقدمة فى المحرم يقع التزاحم بين الحرمة ووجوب أصل ذى المقدمة فلا يترشح منه وجوب الى المقدمة بناءاً على ترجيح الحرمة أما على ترجيح الوجوب فلا حرمة كى يلزم الاجتماع و مع عدم الانحصار يختص الوجوب بالمباح (إذ فيه) أن ملاك الوجوب موجود فى المقدمة بناءاً على الملازمة ضرورة عدم التنافى بين الحرمة و جهة المقدمية فالمقدمة المنحصرة عليهذا الفرض تكون صغرى الاجتماع والعجب من بعض الاساطين (ره) حيث ناقش فى الجواب الاول لصاحب الكفاية (قده) واختار جوابه الثانى هذا مع أن المناقشة فى غير محلها كما تقدم وهذا الجواب غير صحيح كما عرفت (ثانيها) أنه على فرض الاجتماع فالمقدمة ان كانت توصلية جاز التوسل بها الى ذى المقدمة قلنا بالاجتماع أم بالامتناع وان كانت تعبدية فعلى القول بالامتناع لايجوز التوسل بها قلنا بوجوب المقدمة أم لا وعلى القول بالاجتماع يجوز التوسل

بها قلنا بوجوب المقدمة أم لافقى جواز التوسل وعدمه لافرق بين القول بالملازمة وعدمه (اذفيه) أن التوصلي قد عرفت وقوعه صغرى للاجتماع على فرض تعدد الجهة اما المقدمة العبادية المحرمة فلا يتصور لها وجود فى الخارج إذفى باب الاجتماع كالصلاة فى المغصوب يكون الأمر موجوداً بالطبع والنهى انما يجيئ من قبل تطبيق عنوان محرم على مصداق المأمور بـه بايقاع الصلاة فى المغصوب و فى المقام عكس ذلك إذالمفروض كون المقدمة محرمة فالنهى موجود بالطّبع فمن أين يجيئى الامر حتى تصير عبادية ثم على فرض وجود الامر فهل هوالا الامر المقدمى على القول بالملازمة فيكون صغرى الاجتماع غاية الامران الامر المقدمى حيث لايكون مقرباً ولا مبعداً فلايصلح لجعل الفعل عبادياً بقلب المبغوض إلى المحبوب فلا مجال لفرض مقدمة عبادية محرمة الابتوهم تصور جهة محسنة فيها كما يظهرمن بعض الاساطين (ره) لكنه فاسد إذما هو محرم بالطّبع كعبادة الحائض أوصوم يوم الأضحى ليست فيها جهة محسنة كي يمكن الامر المقدمى بها من ناحية واجب آخر موقوف عليه خارجاً فهذا الجواب من صاحب الكفاية مغالطة عجيبة فى مقام نفى الثمرة وسرّ عدم جواز التوسل بالمحرم فى مثله انما هو فساد المبنى اى عدم ثبوت الملازمة وعلى فرضه فعدم صلاحية الامر المقدمى للمقربية والمبعدية فضلا عن قلب المبغوض الى المحبوب فالصواب فى نفى هذه الثمرة جوابه الاول الذى اخترناه بالتقريب المتقدم فتدبر فظهر أنه ليست للقول بوجوب المقدمة ثمرة اصلا .

ثم انه لوشككنا فى وجوب المقدمة ولم يقم دليل على اثباته او نفيه فالاصل يقتضى نفى اصل الملازمة بين الوجوبين لكونها مسبوقة بالعدم كما يقتضى نفى وجوب المقدمة لكونه مسبوقا بالعدم حين مالم يكن وجوب لذى المقدمة لكن صاحب الكفاية (قده) أنكر جريان الاصل بالنسبة الى أصل الملازمة حيث تصدى لتأسيس الاصل فى المسئلة بما يرجع الى دعويين (الاولى) أن الملازمة أوعدمها لما كانت ازلية والازليات ثابتة غير مسبوقة بالعدم فلا اصل بالنسبة الى نفس الملازمة أوعدمها (ويدفعها) أولا أن هذه موقوفة على تقرّر المهيات ازلا وقدبرهنّا فى محالّه على

بطلان التقرر الماهوى وأن المهية اما انتزاعية عن حدود الوجود واما اختراعية ببركة الوجود فعلى أيٍّ تقديرهى حادثة كالوجود مسبوقة بالعدم فيجرى الاصل فيها كنفس الوجود، وثانياً على فرض التقرر الماهوى أنه ما المراد بالملازمة فى عالم المهيات (فلواريد) استتباع مهية مهية أخرى (ففيه) أن المهية الثانية كالاولى مقررة حسب الفرض فهمامعاً متقررتان بلا ملازمة بينهما (ولواريد) الملازمة بين حصة خاصة من المهية المتقررة وبين حصة أخرى كذلك (ففرض) حصتين بهذا النحو وان كان صحيحاً غيرمحال لكن لامعنى للملازمة بينهما (ولواريد)استتباع وجوب إحديها وجوب الاخرى (ففيه) ان الملازمة بين الوجـوبين مـلازمةبين الوجودين وهما مسبوقان بالعدم فيجرى فيها الاصل (فظهر) أن جريان الاصل فى نفس الملازمة مما لاينبغى الاشكال فيه (الثانية) جريان الاصل بالنسبة الى وجوب المقدمة كما قلناه (لكنه) رتب عليه أن وجوب المقدمة على القول بالملازمة غير مجعول بجعل بسيط أى الاستقلال النفسى ولابجعل مركب بأن يكون أحدجزئى جعل ذى المقدمة بل بجعل عرضى بتبع جعل ذى المقدمة(ويتوجه) على هذا التفريع أنه لوأريد انتزاع أحد الوجوبين عن الاخرفهذا اختراع عقلى وليس من الجعل فى شيئى ولواريدأن الوجوبين معلولان طوليان لعلة واحدةهى ارادة ذى المقدمة فكل من الوجوبين مجعول بالاستقلال لا بالتبع و (وقد يتوهم) أن جريان الاصل فى وجوب المقدمة يستلزم التفكيك بين المتلازمين وهومحال ثبوتاً (ويندفع) بمانبّه عليه فى الكفاية من أن الملازمة إنماهى بين الواقعين من الوجوبين لا الفعليين كى يكون اجراءِ أصالة العدم عن وجوب المقدمة لدى الشك فيه مستلزماً للتفكيك بينه وبين وجوب ذيها المتلازمين (فايراد) بعض المحققين (قده) بأن المـلازمة بين الفعليين غاية الامران عدم الحجة على وجوب المقدمة اثباتاً أوجب صحة جريان أصالة العدم فيه (مدفوع) بأن الملازمة واقعية والفعلية ليست مرتبة فى قبال الواقع كى يمكن التلازم فيها و إنما هى إحراز الوجوب فى مرحلة الظاهر .

و بعد ذلك كله يقع الكلام فى أصل وجوب المقدمة (وقد ادعى) فى الكفاية وتبعه بعض أعاظم تلامذته كبعض الاساطين (قدهم) أن الاحسن هو الإحالة إلى

الوجدان و هو قاض بأن من يريد شيئاً مع الالتفات إلى أصل الموضوع وهو وجود مقدمة للشيئى و إلى صفة الموضوع و هى مقدمية تلك المقدمة فلا محالة يريد مقدمته أيضاً ، فارادة المقدمة ناشئة لا محالة عن إرادة ذى المقدمة كما يشهد بذلك وجود الامر ببعض المقدمات فى العرفيات كما يقال : أدخل السوق و اشتر اللحم : فالارادة المتعلقة بشراء اللحم هى بنفسها المتعلقة بدخول السوق و كذا فى الشرعيات كما فى قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا (الاية) فكما أن ارادة ذى المقدمة مولوية و الأمر به مولوى فكذلك الارادة المتعلقة بالمقدمة و الأمر بها شرعاً (لكن التحقيق) أن العجز عن الاستدلال للوجوب أوجب الارجاع الى الوجدان و هو شاهد على عدم وجوب مولوى للمقدمة عكس ما إدعاه هؤلاء ضرورة أن الوجوب المولوى لا بُدَّله أوَّلاً من وجود ملاك استقلالى فيه كى لايكون إعمال المولوية جزافاً ثم تحقق إعمال المولوية من قبل المولى على طبقه بجعل الوجوب فإن هذا حيث مغيرٌ للعنوان إذ مع وجوده يمكن للعبد قصد إمتثال الامر و التقرب به إلى المولى كما هو معنى مقربية الأمر و بدونه لا يمكن ذلك ، ثم ترتب الثواب على امتثاله والعقاب على مخالفته ، فالوجوب المولوى يختلف مع غيره من مرحلة الملاك الى مرحلة الثواب و العقاب و شيئى من هذه المراحل غير موجود فى مورد الامر المقدمى فلا معنى لنشوءِ ارادة مولوية أخرى (إرادة مولوية عن) ، و إنما هناك حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة فى سبيل إمتثال ذى المقدمة بملاك اللابدية من وجودها فى عالم ايجاد ذيها أما ما ترى من الامر الشرعى ببعض المقدمات فهو وان كان صادرا عن المولى لكن كل بعث صادر عن المولى لا يلزم أن يكون مولويا وجوبياً ضرورة إمكان كونه ارشاداً إلى الوضع أو لبيان أمر عادى أو للاستحباب كما نشاهد جميع هذه الانواع الاربعة فى أوامر الشارع ففى الاخبار البيانية الواردة فى الوضوء قد أمر بأخذ الماء من الاناء و هذا أمرعادى و بكون الماء طاهراً و هذا ارشاد الى الوضع أى دخل طهارة الماء فى صحة الوضوء و بالاستنشاق و المضمضة و هذا إستحبابى ، فيجوز للشارع أن يرشد الى اللّابدية العقلية بسبب الأمر بالمقدمة و معه لا ينعقد لتلك الاوامر ظهور فى المولوية

(فانقدح) أن الوجدان دليل على عدم وجوب مولوى للمقدمة و الا فالاستدلالات المذكورة فى كلمات القوم أيضاً مستندة الى الوجدان من ناحية الكشف الإنّي .

و لذا تكون (أحسن) وجوه الإستدلال ما نقله فى الكفاية عن الحسن البصرى من أن المقدمة لولم تجب لجاز تركها وحينئذٍ فان بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لايطاق والّاخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً ثم أُصلحه بأن المراد من الجواز فى الشرطية الاولى عدم المنع من الترك شرعاً كى تتم الملازمة لا الاباحة الشرعية لعدم الملازمة معها ومن قوله حينئذٍ حين ترك المقدمة (مع أنه) كما نبّه عليه فاسد إذعدم المنع الشرعى لايستلزم شيئاً من المحذورين لان ترك ذى المقدمة إنما حصل بسوءِ إختيار المكلف وعصيانه مع وجود حكم العقل إرشاداً بعدم ترك المقدمة (وسرُّ الفساد) أن مع وجود العقل وإستقلاله بلزوم الاتيان بالمقدمة فى سبيل إمتثال ذى المقدمة لايلزم أمر الشارع بها ولا يكون وجوب ذى المقدمة عند ترك المقدمة تكليفاً بما لايطاق ضرورة أن إمتثاله يكون مقدوراً بالواسطة من جهة القدرة على ايجاد المقدمة فتفويت المقدمة تفويت لذيها وسبب لعصيان الامر المتعلق به (فظهر) أن وجوب المقدمة حكم عقلى بملاك اللّابدية فى ايجاد ذى المقدمة وليس بحكم مولوى أصلا .

وبعد ما ثبت أنه ليس للمقدمة فى نفسها وجوب مولوى فالتفصيل بين السبب وغيره أو الشرط وغيره سلب بانتفاء الموضوع (لكن استدل) للتفصيل بين السبب وغيره بأن التكليف لابدان يكون بالمقدور إمّا لاخذ القدرة فى المتعلق تقييداً أو تقيّداً أو لاخذها فى ناحية الجعل كما يأتى تفصيله فى مبحث الترتب ، والمقدور فى الافعال التوليدية ذات الاسباب إنما هو السبب أما المسبب فهومن آثار السبب وبذلك علل بعض الاساطين (ره) تعلق الامر بالاسباب تارة وبالمسببات أخرى نظير قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا : (الاية) وقوله تعالى : فاطهروا : فالواجب من المقدمات انما هو السبب دون غيره (ويندفع) أولا بأن هذا كشف لمتعلق الامر النفسى وليس من التفصيل فى وجوب المقدمة بين السبب وغيره فى

شيى فهو خروج عن محل البحث وثانياً على فرض الدخول فى محل البحث بأن القدرة كما يـأتى تحقيقه فى ذلك المبحث شرط عقلى فى مرحلة امتثال التكليف بلا دخل لها فى نفس التكليف بأحد أنحائه المتقدمة من أخذها فى الجعل أو تقييد المتعلق أو تقييده بها ، و ذلك لاينا فى مـع قبح تكليف العاجز إذ يكفى فى صحة التكليف تبرع الغير عنه أو الاستنابة أو امكان تحصيل القدرة أو غير ذلك مما ذكرناه فى محله فالاستدلال للتفصيل مـن ناحية التكليف بالمقدور سلب بـانتفاء الموضوع ، وثالثاً على فرض دخل القدرة فى التكليف بأن معنى القدرة اعمال : له أن يفعل وأن لايفعل : وهذا المعنى حاصل بالنسبة الى فعل يتوصل اليه بواسطة فعل آخر فكل دليل دل على دخل القدرة فى التكليف يكون دليلا على أن مـا يمكن التوصل إليه بواسطة فعل آخر مقدور يكون مقدوراً للمكلف ، ولذا ترى القائل بوجوب المقدمة مطلقاً يستدل له بالعجز عـن الامتثال لدى تـرك المقدمة ، فالمسبب حيث يمكن التوصل إليه بواسطة السبب فهو مقدور فلافرق بين المقدمات ، ويرشد إلى ما ذكرنا ويؤيده ما أفاده بعض المحققين (قده) مـن أن القدرة نفسانية وجسمانية و وحدتها بلحاظ وحدة القوى مع النفس وتفسير المشهور للقدرة بقولهم : ان شاء فعل وإن شاء لـم يفعل : بلحاظ مـا يعم جميع افرادها حتى قـدرة البارى تعالى التى هى المشية ، والافعال التوليدية لاتتعلق بها قـدرة نفسانية ولاجسمانية نعم الشوق اليها موجود غاية الامر يحتاج الى مصحح وهو فى الشوق التشريعى عبارة عن امكان ارادة يتولد منـه الفعل فـارادة المولدات للمسببات التوليدية مصححة لتعـلق الشـوق بالمسببات و التكليف لايستدعي أزيد من القابلية للارادة (وما صدر) عـن بعض الاساطين (ره) مـن أن المسبب ليس فعل الفـاعل ضرورة تخلفه أُحيـاناً كما فـى وصول الرمى الى المرمى مـع موت الرّامى فلو كان الوصول فعل الرّامى لـزم تخلف المعلول عن علته و هو محال (ناش) عـن الخلط بين العلة الفاعلية بمعنى الرشح مـع الاعدادية لان استحالة التخلف انما هى فى الاول و مثال الوصول و الرّامى انما هو مـن قبيل الثانية (كما أن ما) صدر عنه من أن اختيارية المسبب بوحدة الوجود كتحريك اليدو المفتاح (مدفوع) باتحاد الايجاد وتعدد الوجود

(ومن الغريب) ما أجاب به عن تغاير وجوديهما مـن انطباق عنوانين على الفعل فهناك فعل واحد عنوانه فى الآن الاول تحريك اليدو فى الآن الثانى تحريك المفتاح (إذ ليس) هناك أمر واحد مستمر كى يتعدد عنوانه بل وجودان متغايران .

(كما استدل) للتفصيل بين الشرط الشرعى و غيره بان الشرط الشرعى لو لم يكن واجباً خرج عن كونه شرطاً إذلاملزم عليه عقلاًوعادةً (وأجاب) عنه فى الكفاية بأن الامر الغيرى إنما يتعلق بما هو مقدمة فلو توقف كونه مقدمة على تعلق الامر الغيرى به لزم الدور ثم إنتزاع الشرطية عن التكليف النفسى المتعلق بذات المقيد (و يدفعه) أن الشرطية كما يأتى تحقيقه فى الوضعيات من الامور الوضعية المجعولة بالاستقلال وليست منتزعة عن التكليف سواء كان دليلها بلسان الامر نظير اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا(الاية) أم بلسان الوضع نظير : لاصلوة الابطهور: إذ كلا اللسانين للارشاد الى أمر وضعى هو تقيّد الصلاة بالطهور .

تتمة مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فهى مستحبة شرعًا بناءاًعلى الملازمة و راجحة عقلا بناءاً على ما عرفت من نفـى الملازمة شرعاً وجوب المقدمة عقلى بملاك اللابدية الخارجية (و قد أنكر) صاحب الكفاية (قده) اتصاف مقدمة الحرام والمكروه بالحرمة والكراهة مطلقا مع قوله باتصاف مقدمة الواجب و المستحب بالوجوب و الاستحباب و حصر اتصافهابهمابمالايتمكن المكلف بعد الاتيان به من ترك الحرام أو المكروه بدعوى ان ما يتمكن بعدالاتيان به من تركها لايكون تركها متوقفاعلى تركه، ورتب على ذلك أن الحرام لو لم تكن له مقدمة تسلب اختيار تركه عن المكلف بل كان تركه تحت اختياره و لو بعد الاتيان بجميع مقدماته لما اتصفت مقدمة من مقدماته بالحرمة و كذلك المكروه (و توهم) أنه كيف يعقل وجود فعل لاتكون له مقدمة أصلا بحيث يجب وجوده بعد وجودها مع أن الشيئى مالم يجب لم يوجد (مدفوع) بأنا نسلم وجوب الفعل بوجود بعض المقدمات إلا أنه لانسلم كون ذاك البعض مـن مقدماته الاختيارية إذهـو كمبادى الاختيار التى لاتكون بالاختيار . (لكنك) عرفت فى مسئلة الطلب والارادة أن مبادى الاختيار و ان كان بعضها غير اختيارية الا أن ذلك لايوجب خروج الاختيار عـن اقتضائه بل

٧ وكذا مقدمتا الحرام والمكروه

الانسان فى طول المبادى الغير الاختيارية له جعل المانع عن اقتضاء تلك المبادى (فالتحقيق) أن فعل الحرام اذا كان موقوفاً على مقدمات فتركه و ان أمكن بترك مقدمته الأخيرة الا أن ذلك لايوجب حصر المطلوبية الغيرية فى ترك المقدمة الأخيرة اذيمكن ترك الحرام بترك سائر المقدمات أيضا فللمكلف أن يتوصل فى ترك الحرام بترك أية واحدة من مقدماته شاء (ومن هنا) يظهر أن المبغوضية الغيرية سارية الى المقدمات ان اتصفت بوصف المقدمية سواء فى الحرام والمكروه (وانما قيدنا) بالاتصاف بالمقدمية دفعاً لتوهم أن الفعل الذى لايترتب عليه الحرام لايسرى اليه المبغوضية وأن الكبرى مخدوشة بذلك مضافاً الى أن مقدمات الحرام ربما يؤتى بها لأغراض أخر غير التوصل إلى الحرام فكيف تسرى إليها المبغوضية (وجه الدفع) أن مناط المبغوضيه الغيرية هوشأنية التوصل وهذا المناط موجودفى مقدمات الحرام اذاثبتت لها المقدمية وان مقدمات الحرام إذا تحيثت بحيث آخر كما لوجيئى بها لغرض آخرفقد خرجت عن كونها مقدمة للحرام ، وهكذا للمكروه، ومن هنا ظهرأن (ماجعله) بعض المحققين (قده) فارقاً بين مقدمات الحرام مع الواجب من أن الفعل إنما يحتاج فى وجوده إلى جميع المقدمات فتسرى محبوبيته اليها بخلاف الترك فهو يتحقق بترك إحدى المقدمات فلاتسرى مبغوضية فعله إلى جميع المقدمات ولذلك ذهب إلى الوجوب التخييرى بين أحد التروك (غيرسديد) لان مقتضى التضايف بين الفعل والترك سريان محبوبية ترك شيئ الى تروك مقدماته إن فرض كون تلك المقدمات مقدمات فعله المفروض مبغوضيته وكون التروك مقدمات تركه (وتوهم) أن الفعل حيث يحتاج الى جميع المقدمات فهو يبقى فى العدم بعدم بعض المقدمات فلاموجب لسراية الوجوب الى جميع التروك (مدفوع) بأن ذلك مغالطة إذالمفروض أن سائر التروك لها دخل فى هذا الترك لان طوارد تلك التروك مقدمات لفعله (فانقدح) أن حكم مقدمات المستحب والحرام و المكروه بأجمعها حكم مقدمة الواجب على مبنى القوم من الملازمة وعلى مسلكنا من الحكم العقلى فلاوجه للتفصيل بينها أصلا .

نعم لبعض الاساطين (ره) كلام فى مقدمة الحرام (حاصله) أن الآتى بها إن

كان له صارف عن فعل الحرام فحيث لايترتب الفعل عليها فلا موجب لحرمتها إلا مع علمه بعدم التمكن من ترك الحرام بعد الاتيان بها و صيرورته مقهوراً على إرادة الفعل فتكون المقدمة محرّمة ، و إن لم يكن له صارف عن فعل الحرام لكن إنطبق عنوان الحرام و عنوان المقدمة معاً على أمر واحد كما فى الافعال التوليدية حيث ينطبق عنوان الفعل المتولد على المتولد منه كاجراء الماء على اليد للوضوء إذا انصب على أرض مغصوبة بلا واسطة أرض مباحة حيث ينطبق عنوان التصرف فى الغصب على إجراء الماء للوضوء فيدخل فى مسئلة إجتماع الأمر والنهى ، أما ان لم ينطبق العنوانان على أمر واحد لكن لم يتمكن من ترك الحرام بعد الاتيان بالمقدمة كانصباب ماء الوضوء فى المثال فى أرض مغصوبة بواسطة جريانه فى أرض مباحة لميزاب فيها بلا امكان سدّ الميزاب تسرى الحرمة الى المقدمة لتعلق القدرة بها أوّلاً وبالذات ، فان تمكن من ترك ذى المقدمة بعد الاتيان بالمقدمة كالتمكن من سدّ الميزاب فى المثال فليلاحظ ان حرمة المقدمة من باب التجرّى و قصد المعصية أم لترشح الحرمة إليها من ذى المقدمة لكن الحق عدم كونها لمجرد قصدالمعصية فحيث يتمكن المكلف من ترك الحرام بعدالاتيان بالمقدمة ولايتوقف إمتثال الحرام على تركها بل العصيان بعد الاتيان بها إختيارى فلاموجب المحرمة (أقول) يظهر من مجموع كلامه التزامه بحرمة مقدمة الحرام فى موارد ثلاثة كون فعل الحرام توليدياً أوكون المقدمة علة تامة للحرام أوكون المكلف بعد تحقق المقدمة مقهوراً فى ارادة الحرام دون سائر الموارد و ظاهر مثاليه للفعل التوليدى و العلة التامة التزامه بسراية حرمة الحرام الى المقدمة ، فهل هو ملتزم بحرامين نفسيين أم بتعلق حرمة المتولد بالمتولد منه لكونه متعلق القدرة أولا وبالذات نظير قول السيد (قده) بأن الامر بالمسبب أمر بالسبب أم بتعلق حرمة غيرية بالمقدمة، والظاهر ارادته الحرمة النفسية وتعبيره بسراية الحرمة يوهم الرشح ولو بنحو النفسية ، و كيف كان فيتوجه عليه (كبروياً) ما قلناه فى التفصيل بين السبب و غيره من أنه لاموجب لصرف ظهور الا و امر فى الافعال التوليدية أى المسببات و كذا فى النواهى بل المانع عن هذا الصرف موجود و هو لزوم وقوع ماقام به الملاك من

الصلاح أو الفساد بنفسه متعلق البعث أو الزجر ، فلو اطلق عنوان الحرام على مقدمة الحرام ولو السببية أى التوليدية فليس على نحو الحقيقة فلا يقال رمى الرصاص قتل الا على نحو المجاز بعلاقة السببية ، أما اطلاق عنوان القاتل على الرامى للرصاص فان كان بعد حصول القتل فى الخارج فهو لاجل تحقق القتل بالتسبب اليه لان الفعل التسببى فعل حقيقة و ان كان قبله فهو مجاز للمشارفة (و الحاصل أن) التلازم بين المتولد و المتولد منه ليس دائمياً بل غالبى لامكان حصول مانع أوعدم تحقق شرط فى البين أوقصور اقتضاء اذليس كل رمى رصاص موجباً للقتل كما هو مشاهد بالوجدان فينفك الفعل المتولد عن المتولد منه ، ففى كلية موارد ذهابه الى سراية الحرمة إن اريد الحرمة النفسية لاموجب للسراية لما قلناه ، و بعد ذلك نقول مبنى القول بالوجوب المقدمى أى التلازم بين الوجودين حاصل فى مقدمة الحرام إذمن يقول كهذا القائل بأن المقدمة واجبة بالوجوب الغيرى بذاتها لابشرط الايصال لايقول بذلك إلا لكون المقدمة واقعة فى سلسلة وجود ذى المقدمة من غير فرق بين كونها علة تامة أومن قبيل المعدّو من البديهى أن ترتب الواجب وعدم ترتبه أجنبى عن هذا المبنى ، وذلك بعينه موجود فى مقدمة الحرام اذبها يتوصل الى الحرام وان لم يتوصل اليه فعلاً فمن الغريب أن المنكر للمقدمة الموصلة الى حدّالقول باستحالة مسلك صاحب الفصول (قده) كيف ينفى الحرمة الغيرية (بناءاً على أن الملازمة تستلزم الرشح وجوباً أم حرمةً عن مقدمة الحرام ان لم تكن علة تامة أوفعلاً مولداً للحرام بتقريب انه مع الاتيان بمقدمة الحرام يمكنه ترك الحرام ، و بعبارة واضحة إن التلازم بين محبوبين يستلزم رشح الوجوب و ان لم يصر ذوالمقدمة بعد الاتيان بمقدمته واجب الوجود فكذلك الملازمة بين مبغوضين تستلزم سراية حرمة غيرية أى البغض الغيرى الى مقدمة الحرام وان بقى الحرام بعد على امكانه (وصغروياً) أن فى أمثلته مواقع للنظر ربما يلتفت اليها المتأمّل من خلطه بين الافعال التوليدية و مثل اجراء الماء على البدن المستلزم لجريانه على أرض مغصوبة و من تفصيله بين كون ارض مباحة متوسطة بين أرض مغصوبة و عدمها و نحو ذلك الفصل الخامس فى أن الامر بالشيى هل

يقتضى النهى عن ضده أم لاوفيه أقوال وتحقيق المقام يستدعى رسم أمور (الاول) أن المراد بالاقتضاء فى عنوان المسئلة كما يشهد به مراجعة كلمات القوم مطلق الدلالة سواء كانت بنحو العينية أى المطابقة أم بنحو الجزئية أى التضمن أم بنحو الالتزام إمّا من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين و طلب ترك الاخر أومن جهة المقدمية كما ستعرف ، فالمسئلة أعم من اللفظية والعقلية طبعاً (فما يظهر) من بعض الاساطين (ره) من حصرها فى العقلية مع اعترافه بأعمية الاقتضاء فى محل النزاع من العينية والجزئية واللزوم (غيرسديد) وكونها عقلية بحسب مختاره فى المسئلة لاربط له بتحرير محل النزاع الذى لابدأن يكون بنحو يجرى على جميع الاقوال فى المسئلة ، كما أن المراد بالتضاد فى العنوان مطلق التنافى سواء كان بين الوجودين كفعل شيئ وفعل منافيه أم بين وجود أحدهما وعدم الاخر كفعله و ترك ضدّه (الثانى) أن مقتضى ما ذكر وان كان تعميم محل البحث بالنسبة الى المقدمية و غيرها فى الضد الخاص لكن لما كان مستند عمدة القائلين بالاقتضاء فيه مقدمية عدم أحدالضدين لوجود الاخرفلابد من تنقيح ذلك فنقول وعليه التكلان (تقريب) استدلالهم انه لاريب ولا اشكال فى التنافى والتمانع بين الضدين بمعنى استحالة الجمع بينهما فى عالم الوجود وذلك يستلزم توقف وجود أحدهما على عدم الاخر و لذا اشتهر بين أهل الميزان أن عدم المانع من المقدمات ، فوجود أحد الضدين له دخل اخلالى فى وجود الاخر بلا دخل لوجود الاخر فى عدم ذلك الضد ولازم ذلك أن يكون وجود الضد يكتسب المبغوضية من الامر بضده ، فالاستحالة ملزوم مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الاخر و هى سبب لاكتساب المبغوضية (وأجاب عنه) صاحب الكفاية (قده) بما محرره أن غاية مايلزم من الاستحالة المزبورة اجتماع عدم أحد الضدين مع وجود الاخر فى وعاء التحقق بلاتخلل الفاء بينهما ولو بالعليّة ومن المعلوم أنه بين عدم أحدهما ووجود الاخر كمال الملائمة ، أمّا تقدم أحد هما على وجود الاخر فالاستحالة المزبورة التى عليها مبنى الاستدلال لاتستلزمه وهذا كما فى تقابل السلب والايجاب الذى هو أتم أنحاء التقابل ، فان استحالة الجمع بين المتناقضين فى عالم الوجود لاتستلزم أزيد من اجتماع عدم

أحدهما مع وجود الاخر بلاتخلل الفاء بينهما ولو بالعلية مع تفاوت أن ارتفاع المتقابلين كاجتماعهما في الوجود مستحيل في هذا بخلاف تقابل التضاد فارتفاعهما اذا كان للضدين ثالث غير مستحيل (وبالجملة) فالمقدمية المزبورة لازم أعم لتلك الاستحالة فالدليل أخص من المدعى ، مضافاً الى أن التمانع لقيامه بطرفين يستدعى التوقف من الجانبين فلو كان وجود أحد الضدين موقوفاً على عدم الاخر لاجل التمانع فلابد أن يكون عدم الضد الاخر أيضاً موقوفاً على وجود ضده فيلزم الدور .

هذا تحرير صدر كلامه (قده) و قد ظهر منه أن ما أجاب به عن برهان الاستحالة من القائل بالمقدمية غير منحصر بنفى إستلزام الاستحالة الترتب ألزمانى بين وجود أحد الضدين و عدم الآخر بل هو نفى استلزامها الترتب بينهما مطلقاً حتى بحسب الرتبة والطبع أى العلية والوجود ، و ممـا يشهد بذلك مضافاً الى اقتضاء اطلاق صدر كلامه هذا تصريحه فى ذيل كلامه فى مقام نفى التقدم بقوله (قده) : ولوطبعاً : فلايرد على مقاله ايرادبعض المحققين (قده) بأن ألتلائم بين وجود أحد الضدين وعدم الاخر زماناً لاينا فى الترتب بينهما رتبة وبحسب الطبع (نعم يرد) عليه أن عدم استلزام الاستحالة الترتب الرتبى ممنوع ضرورة أن مقتضى التقابل بين وجودى الضدين أى عدم امكان جمعهما فى الوجود لزوم فراغ المحل عن أحدهما عند تحقق الاخرفيه فخلو المحل عن وجود أحد الضدين الذى هو معنى عدمه مما لابد منه فى وجود الضد الاخر ولوفى آن دقى عقلى لازمانى والالزم اجتماعهما فى الوجود فى ذاك الآن ، و لـذا يكون رفـع كل عين وضـع الاخر وبالعكس وجداناً فى الضدين لاثالث لهما فالتقدم الرتبى لعدم أحد الضدين على وجود الآخر ممالامحيص عنه بحسب الاستحالة المزبورة فلايمكن الجواب عـن ذلـك البرهان من هذه الجهة .

(نعم) يمكن الجواب عن البرهان من طريق اللّم بأن الـذى أوقـع القوم فى مزعمة مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الاخر انما هو ماقرع الاسماع ودار على ألسنة اهل الميزان من أن: عدم المانـع من أجزاء العلة التامة : وهذاالمقال

مصادم مع الوجدان ومخالف للبرهان ضرورة أن العدم ليس الاعبارة عن عنوان ذهنى أخذ من الوجود وتصور ببركته للاشارة الى ليسية معنونه من غير أن يكون له مطابق فى الخارج ، فهو متوغل فى الابهام ولايكون له مصداق فى ساهرة التحقق وما هذا شانه كيف يعقل أن يكون له دخل فى الوجود كى يكون من اجزاءِ العلة اذا ألمسانخة بين الاثر والمؤثر مما لابد منه بحكم العقل المستقل، والالزم صدور المبائن عن المبائن وعلية كل شيئ لكل شيئ ولازمه عدم علية شيئى لشيئى وهذا مما ينادى الوجدان بأتم مافى فطرته ببطلانه ويشهد البرهان بأشد مرتبته بفساده فالمؤثر أى ذوالدخل فى الوجود لابد أن يكون من سنخه لامن نقيضه ، أما مراد أهل الفلسفة من عدّه من أجزاءِ العلة فليس دخل العدم بما هوعدم فى الوجود أى تأثيره فى تحقق المعلول كما ربما يتوهم بل الاشارة إلى دخل وجود المانع إخلالاً فى وجود المعلول وأنّ بمجرد إحراز وجود المقتضى ووجود الشرط لايمكن الحكم بوجود المعلول مالم يحرَز عدم ألمانع ، ولو كان مرادهم ذلك فهو كماعرفت مصادم مع الوجدان و مخالف للبرهان (والاعتذار) عن ذلك كما فى كلام بعض المحققين و بعض الاعاظم (قدهما) بأن المراد ليس تأثير عدم المانع فى وجود المقتضىٰ كى يشكل بأن العدم ليس بشيئ حتى يؤثر فى الوجود بل المراد دخله فى قابلية المحل لتأثير المقتضى فيه ليتحقق المقتضىٰ (مدفوع) بأن القابلية لاتخلو إمّا أن تكون أمراً وجودياً أومنتزعاً عن أمر وجودى و على أى تقدير يلزم تأثير العدم فى الأمر الوجودى إمّا بلاواسطة أو معها فعاد المحذور بعينه (وأعجب) من ذلك مايقال من أن ذلك انما يتم بالنسبة الى العدم الصرف دون المضاف اذله حظٌّ (رائحةٌ) من الوجود فيمكن بذلك دخله فى الأمر الوجودى (وذلك) لان المراد لو كان توسط العدم المضاف بين الوجود والعدم فلاريب أن مقتضى طبع المطاردة بين الوجود والعدم عدم واسطة بينهما ولو كان أنه وجود ضعيف فحينئذٍ يخرج عن مفروض الكلام من كون العدم من أجزاءِ العلة ، وإذقد تبين حال عدم المانع وأنه لايعقل أن يكون دخيلا فى وجود الشيى تبين حال عدم الضدّ و أنه بطريق أولى لايعقل أن يكون دخيلا فى وجود ضده فدعوى المقدمية باطلة فاقتضاء الامر بالشيئ النهى عن

ضده الخاص من هذه الجهة سلب بانتفاء الموضوع .

(وما يظهر) من بعض المحققين (قده) فى تقريب المقدمية من أن القابليات و الاستعدادات وأعدام الملكات انما هى انتزاعيات لامتأصلات بالذات فالمؤثر فيها لابد أن يكون من سنخها للزوم السنخية بين الاثر والمؤثر فعدم المانع أوعدم الضد حيث أنه أمر انتزاعى يصحّ تأثيره فى أمر انتزاعى آخر كالقابلية ، أما القاعدة الفرعية وهى أن ثبوت شيئ لشيئ فرع ثبوت المثبت له فلا تقتضى أزيد من لزوم ثبوت للمؤثر من سنخ ثبوت الاثر والمفروض تحققه فى المقام فلا محذور فى مقدمية عدم الضد لوجود الضد الآخر (مدفوع) بفساد كلا الامرين أمّا تأثير عدم المانع أوعدم الضد فى القابلية فلما عرفت آنفاً من أن القابلية إمّا أمر وجودى أو منتزع عن الوجودى فيلزم تأثير العدم فى الوجود و أما كون ذلك العدم أمراً إنتزاعياً فلان البحث انما هو فى باب العلل و المعاليل لا الانتزاعيات مع أن الانتزاع تعمل عقلى و أمر وجودى علته إرادة النفس وخلّاقيتها و ذلك لايرتبط بمسئلة الضد المسئول فيها عن دخالة وجود أحد الضدين فى ترك ضده أوبالعكس (كما أن جوابه) قدس سره عن توهم أن توقف عدم الضد كالصلاة على وجود الضد كالازالة يستلزم أحد محاذير ثلاثة على سبيل منع الخلو إمّا تحقق المعلول بلا علة كما فى صورة عدم الازالة والصلاة معاً فى الأزل مثلا إذالمعلول وهو عدم الصلاة متحقق والعلة وهى الازالةغيرمتحققة ، و إمااستناد الوجود الى العدم كمافى صورة عدم تحقق فعل الازالة الذى هو علة ترك الصلاة و تحقق الصلاة التى عدمها معلول وجود الازالة إذيلزم استناد وجود الصلاة الى عدم الازالة من باب استناد عدم المعلول الى عدم علته ، وإما ارتفاع النقيضين كما فى صورة فرض عدم تحقق فعل الازالة ولاتركها (بأنّ) من يقول بتوقف ترك الصلاة على فعل الازالة انما يقول بتوقف عدمها الطارى على فعل الازالة لاعدمها الأزلى لان فعل الازالة لم يكن أزلياً فلايتصور كونه علة لترك الصلاة أزلاً فلا يلزم المعلول بلا علة ، ففى فرض اجتماع العدم الطارى للصلاة مع فعل الازالة يكون عدمها الطارى معلولا لوجود الازالة أما نقيض العدم الطارى وهو فعل الصلاة فى عكس الفرض فهوباقٍ

ببقاء علته وليس مستنداً الى عدم الازالة فلايلزم استناد الوجود الى العدم (مدفوع) بأن نقيض العدم الطارى أى فعل الصلاة اذا كان بقائه ببقاء علته فمع فرض انتفاء علة فعل الصلاة وكون عدم العلة غير كاف لعدم الصلاة حسب فرض علية فعل الازالة له ، فاحد المحذورين على سبيل منع الخلو لازم إمّا المعلول بلاعلة لو لم يكن فعل الازالة إذالمعلول وهو عدم الصلاة متحقق وعلته وهى الازالة غير متحققة وإمّا إرتفاع النقيضين لو فرضنا عدم تحقق فعل الازالة ولاتركها .

«كما أن التزامه» (قدس سره) بكون تقدم عدم الضد على وجود ضده بالطبع فيصح ماقاله المشهور من أن عدم المانع من المقدمات لابمعنى انحصار التقدم بالطبع بمورد كون التمانع بين الضدين من المقتضى والمانع دون التضاد ضرورة شموله للمتضادين ، وتوهم اختصاص هذا التقدم بصورة التمانع من غير جهة التضاد لان أحد الضدين اذا كان مانعاً عن الاخر فحيث أن المانع يكون مُفنياً للممنوع فعدم الضد متقدم على وجود ضده الآخر أمّا فى كلية موارد التضاد فليس عدم الضد مقدمة لوجود ضده ، مدفوع بأن المانع لايوجب تحقق عدم الضد لان الوجود لايؤثر فى العدم ، وان كان هذا التقدم لايفيد لوجوب ترك الضد إذالمتقدم بالطبع إن كان جزءاً للواجب فالوجوب النفسى للواجب بنفسه كاف فى تحققه بلا حاجة الى وجوب مقدمى له و إن كان شرطاً له فنفس البعث الى الضد كاف فى تحصيله ضرورة عدم تحقق الضد الابعد حصول شرطه الذى هو عدم ضده ، و هذا فى العدم الازلى أمّا العدم الطارى فى الأعراض القائمة بالشخص أى الافعال الصادرة عن الفاعل غير المتعلّقة بموضوعات خارجية كالصلاة والازالة فنفس إرادة الضد كافية فى عدم ارادة الضد الآخر ولو كان الفاعل فى أثناء ذلك الضد ، كارادة الازالة المستلزمة عدم ارادة الصلاة بحيث لو كان فى أثناء الصلاة أوجبت رفع اليدعنها ، أمّا اذا كان المأمور به لايتحقق بمحض الارادة كتبييض الجسم مع كونه مشغولا بالسواد ضرورة عدم تحقق البياض مادام الجسم مشغولا بالسواد فلابد من حكّ المحل وغسله فى تحقق المأمور به فعدم السواد ملازم مع الحكّ والغسل ، و كون مقدمية العدم الملازم لكونه مقدوراً بسبب ملازمه الوجودى مستلزمة لوجوب

ملازمه الوجودى سيأتى الجواب عنه (يتوجه عليه) أولا أن العدم غير قابل للتقدم بما هو وصف وجودى له بل العدم عبارة عن اللاوجود ليس الا وهو مالم ينقلب الى الوجود عدم بل اذا فرضنا له الوجود ولاحظنا الوجود لضده الوجودى سواء وجد أم لافانما ننتزع باعتبار هذه اللحاظات عناويناً للاشارة الى خلو المحل عن هذا الوجود فنقول عدم سابق عدم مقارن وفى الضدين لاثالث لهما نقول عدمهما معاً ، فليس هناك تقدم بالطبع كى يكون وجود الضد الاخر متأخراً بالطبع كيف وهو مجامع مع العدم فالعدم عدم ولو فى رتبة وجود ضده ولامعنى لتقدمه ويشهد لصحة ماذكرناه من أنه ليس لعدم الضد تقدم طبعى على وجود الضد الاخر ماذكره (قده) من أن نفس وجود الضد كاف فى تحصّل عدم ضده الآخر فلاوجه للامر بتحصيله أى عدم الضد فان هذا كماترى هى المعيّة ولو طبعاً بين وجود الضد و عدم الضد الاخر ، وثانياً أن عدم الضد ليس أمراً متحصّلا كى يحتاج الى التحصيل ويتوهم لزوم الامر به حتى يدفع هذا التوهم بأن البعث الى الضد كاف فى تحصيل عدم ضده ، وثالثاً أن معنى إفناءِ وجود المانع قطعه سلسلة الوجود لاتأثيره فى العدم بأن يترشح العدم عن الوجود .

(أما تحقيقه) المطلب بطور آخر هو أن عدم الضد لو كان دخيلا فليس على نحو دخل العلة اذالعلة إما فاعلية أوغائية أومادية أوصورية وليس منها عدم الضد فلابد أن يكون دخله على نحو الشرطية والشرط اما متمم فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل ولايجرى شيئ منهما فى عدم الضد ، أما متمم قابلية القابل فلان المحل قابل للاشتغال بكلا الضدين على سبيل التبادل أما فى آن واحد على نحو الاجتماع ولو باجتماع ألف متمم فغيرقابل للاشتغال بهما وأما متمم فاعلية الفاعل فلان الضد بنفسه مفعول ليس بفاعل فلامعنى لكون عدم ضده شرطاً لتأثيره ، ولو اريد كون عدم الضد شرطاً متمماً لسبب الضد الاخر فهو خارج عن بحث الضد الذى هوفى المقدمية دون الاسباب مضافاً الى أن الواجب نفس الضد لاسببه فالمأمور به ازالة ارادية لاارادة الازالة ، مع أن عدم الضد ليس فى رتبة سبب الضد الاخر كى يزاحمه بل التزاحم بين السببين وان كان منشأه التضاد بين المسببين وتوهم استلزام

ذلك كون عدم الضد أولى بالمقدمية من سببه مدفوع بما عرفت من أن الضد بنفسه مفعول ليس بفاعل (فهو وان) كان متيناً لكن الاطناب بهذا المقدار فى هذه المسئلة الواضحة اتلاف للوقت أو تشحيذ للذهن بعد ما عرفت حال العدم .

(أما جوابه) عن قول بعض بأن سبب الضد مانع عن سبب الضد الاخر وليس عدم السبب شرطاً لذلك الضد لان الشرط موصل للاثر مع أن العدم غير قابل للتأثير ، أوّلاً بنفى الباس عن تسميته شرطاً و ثانياً بأن عدم المانع لولم يكن مقدمة لزم عدم كونه جزء العلة فيلزم تمامية العلة مع وجود المانع ايضاً و انفكاك المعلول عن العلة وثالثاً لاتسمّه موصل الاثر بل المتمم فالالف مقترناً بعدم الباء علة للجيم لامطلقا فهذا الجواب غيرتام (فيندفع) بأن التسمية بالشرط ليست جزافية اذلابد فى الشرط بماله من المفهوم من أن يصدق على شيئٍ والعدم حيث أنه ليسَ محض لايمكن أن ينطبق عليه عنوان موصل الاثر أو عنوان متمم كذا إذالتتميم أيضاً امروجودى ، وجوابه الثانى من غرائب الكلام حيث عرفت أن وجود المانع هو المُفنى أى قاطع سلسلة الوجود بلا تأثير للوجود فى العدم بأن يترشح منه العدم ، كما أن جوابه الثالث غير متضح المفاد إذلو أريد كون حصة من الالف أى المقترنة بعدم كذا مؤثرة فالعدم لايستلزم التحَصُّص ولو أريد عدم تمامية عليّة الالف للجيم الا بالاقتران بعدم الباء فهو يوجب رشح الفاعلية للالف من ناحية عدم الباء وهذا عين تأثير العدم فى الوجود الذى قدفرّ منه (أما قول) بعض بأن الضد يوجد بوجود علته والضد الاخر يبقى على عدمه بعدم علته بلا استناد عدمه الى وجود الضد الاخر لارتباط الوجود بالوجود والعدم بالعدم أُمّا تأثير أحد السببين فى وجود مسببه دون الآخر فلقوته وقوة القوى كضعف الضعيف ذاتى (فجوابه) أن العدم لايحتاج الى العلة اذ اللامتحصل و المتوغل فى الابهام ليس بشيئٍ كى يستدعى العلة ويكون ذلك عدم سببه فالتعبير بعدم العلة علة للعدم بل بأن العدم يبقى فى العدم مادام عدم علته مسامحى (لاماذكره) (قده) من إستناد عدم تأثير أحد السببين إلى فقدان شرطه الذى هو عدم المانع أمّا قوة السبب فلو أريد أن السبب لقوته مزاحم فهو متين لكنه لاينفى مقدمية عدم المانع ولو أريد استناد

عدم المسبب الآخر الى ضعف سببه فقط ففيه ان السبب اذالم يكن له مزاحم يتحقق المسبب ويكون علة تامة فعدم تحققه ليس الالضعف السبب بالاضافة الى الاخر و الضعف الاضافى ان لم يوجب نقصاً لتحقق المسبب و إن اُوجبه فليس الا لفقدان الشرط الذى هو عدم المانع (إذيتوجه) عليه ان عدم التحقق هنا ايضا لاجل المانع بين المقتضيين لان وجود القوى لقوته مانع عن تأثير السبب الضعيف فى المسبب فهو دافع .

ثم ان صاحب الكفاية (قده) نقل جواباً عن اشكال الدور المتقدم فى كلامه (حاصله) أن وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر لانه طارد لوجوده لكن عدم الآخر لايتوقف على وجود الضد بل لعله موقوف على عدم المقتضى إذ رأس سلسلة العلل والمعاليل الطولية إرادة الله الازلية وهى إنما تتعلق أولا بوجود الضد فينوجد بوجود مقتضيه فلاتصل النوبة الى تعلقها بالضد الآخر فهو معدوم بعدم المقتضى (وتوهم) حصر ذلك بصورة وجود إرادة واحدة أمّا مع وجود إرادتين إحديهما تتعلق بوجود أحد الضدين كميل الشيئ إلى جانب اليمين والآخر تتعلق بوجود الضد الآخر كميله إلى اليسار فغلبة إحدى الإرادتين على الأُخرى توجب تحقق أحد الضدين دون الآخر فعدم الضد غير مستند إلى عدم المقتضى لوجوده حسب الفرض و هو الارادة بل إلى وجود الضد الآخر أى كونه مانعاً فالدور بحاله (مدفوع) بأن عدم الضد غير مستند إلى وجود المانع بل الى عدم فعلية المقتضى لفقدان شرطها أى القدرة على إعمال الارادة من جهة كونها مقهورة بالاقوى فى الفرض فلا توقف من الطرفين فلا دور (ونقل) بعض المحققين عن صاحب الحاشية (قدهما) الجزم باستناد عدم الضد الآخر الى عدم المقتضى بتقريب أن (غلبة الداعى) نحو أحد هما كالارادة المتعلقة بانقاذ الابن مثلا (المستندة) إلى قوة الغرض الكامن فيه (إنما أوجبت) تحقق ذلك الضد وقوة الغرض أمر ذاتى (ومغلوبية) الداعى نحو الضد الاخر كالارادة المتعلقة بانقاذ الأخ (المستندة) إلى ضعف الغرض الكامن فيه (إنما أوجبت) عدم تحققه وضعف الغرض فطرى له فعدمه مستند إلى عدم المقتضى ولو بنحو الكمال والفعلية ولا ينا فى ذلك مع تضايف

الغالب والمغلوب إذ كل تضايف لايستلزم العلية بين طرفيه ، فمغلوبية إحدى الارادتين ليست معلولة لغالبية الأخرى و بالعكس بل مستندة الى أمر ذاتى هو قوة الغرض الكامن فى الشيى وضعفه (واختار) هذا المحقق (قده) إستناد عدم الضد الآخر مطلقاً سواء كانت هناك إرادة واحدة أم إرادتان الى أمر طبعى هو قصور المحل أى عدم قابلية لاجتماع كلا الضدين فيه لاإلى عدم المقتضى .

أقول لاريب ولا اشكال في ان وجود الضد بما أنه حادث يكون مسبوقاً بالعدم أى الازلى فلابد في وجوده من طارد لذلك العدم هو المقتضى فمع عدم الطرد لعدم المقتضى يبقى على عدميته من دون أن يكون لعدم المقتضى تأثير فى عدم الضد ضرورة توغل العدم فى الابهام فكيف يعقل أن يقع علة أو معلولا ، ومراد من عبر باستناد عدم الضد الى عدم المقتضى هو الاشارة إلى عدم طارد لذلك العدم لا العلية و التأثير كما أن المراد باستناده إلى عدم الشرط عند وجود المقتضى هو الاشارة إلى تحقق طارد العدم وباستناده إلى وجود المانع عند وجود المقتضى و الشرط هو الاشارة الى وجود موصل الاثر أيضاً وأن عدم المعلول حينئذٍ من جهة اخلال المانع فى تأثير المقتضى ، ثم إنّ المقتضى لوجود الشيئ إنما هو الارادة المحركة للعضلات أى الشوق المؤكد الذى لولم يمنع عن تحرك العضلة نحو الفعل مانع لَحرّكها نحوه أما مجرد مناط تلك الارادة أى الميل الطبعى أو الشوق النفسانى غير البالغ حد تحريك العضلة فليس من المقتضى فى شيئٍ ، ضرورة أن المقتضى ما يترشح منه الأثر لولا وجود مانع عنه وليس كذلك الميل الطبعى أو الشوق النفسانى إذلو خليا وطبعهما ولم يكن فى البين مانع عن تحقق الرشح أيضاً لما أثّرا فى ذلك وإنما هما من مبادى الارادة التى هى ما يترشح منه أى المقتضى ، فبعد تحقق هذه الارادة يكون شرط تأثيرها قابلية المحل مثلا لقبول الأثر و بعد تحقق الشرط يصير الرشح و التأثير فعلياً إلا أن يخلّ به مُخلٌّ يسمى بالمانع ، فعند انتفاء تلك الارادة أى عدم بلوغ الشوق إلى شيئٍ حد تحريك العضلة نحوه لامعنى لاسناد عدم الشيئ الى عدم الشرط أو وجود المانع وان كان الشرط منتفياً بحسب الواقع و المانع موجوداً بل لابد أن يسند الى عدم المقتضى لانه أسبق العلل بل الرشح منه دون غيره؛ ففى المقام أى الضدين كانقاذ الابن والاخ ليس مجرد شفقة

الابن أو الاخ مقتضياً لانقاذ هما حتى يقال بتحقق المقتضى بالنسبة الى كلا الضدين لوجود الشفقة بالنسبة الى كل واحد منهما بل المقتضى لذلك انما هو الارادة الناشئة عن شفقة محركة للعضلة نحوه والمفروض انقداح تلك الارادة بالنسبة الى احد الضدين كانقاذ الابن و عدم انقداحها بالنسبة الى الاخر كانقاذ الاخ ، و لو كان منشأ عدم الانقداح غلبة أحد الداعيين أى مناط احدى الارادتين كشفقة الابن أو بزعم هذا المحقق (قده) قصور المحل و عدم قابليته لتأثير ارادتين فيه ، فعلى أى تقدير حيث أن المقتضى أى ارادة المحركة للعضلة غير موجود بالنسبة الى احد الضدين كانقاذ الاخ فعدمه لامحالة مستند الى عدم المقتضى بالمعنى الذى عرفت لا الى انتفاء الشرط لو جعلنا عهدم التغالب شرطاً ولا الى وجود المانع ان جعلنا التغالب مانعاً (فالحق) مع صاحب الحاشية (قده) حيث جزم باستناد عدم احد الضدين الى عدم المقتضى و ان كان هذا المحقق أيضاً موافقاً معه و مع استاده صاحب الكفاية (قدهما) فى أصل الدعوى من دفع الدور ، غاية الامر أن ما هو مناط الإرادة ومن مبادى المقتضى يسميه هذا المحقق (قده) بالمقتضى ويسند عدم الضد الى عدم الشرط أى قابلية المحل فتدبر جيداً .

ثم ان صاحب الكفاية (قده) نقل جواباً آخر عن الدور (حاصله) أن وجود الضد غير صالح لان يتوقف عليه عدم ضده حتى يلزم محذور عليّة الشيئ لنفسه ضرورة أن استناد عدم الضد عند وجود مقتضيه الى وجود المانع أى الضد الاخر لايستلزم استناده الى وجود المانع عند عدم مقتضيه كما هو المفروض فى المقام ، و بعبارة اخرى صدق الشرطية أى قولنا : لو كان المقتضى للضد موجوداً لكان عدمه مستنداً الى وجود الضد الاخر : لايستلزم صدق طرفيها على ما اتفقت عليه كلمة اهل الميزان ، فلا يلزم من صدق هذه الشرطية صدق تاليها مطلقاً أى استناد عدم الضد الى وجود الضد الاخر ولو عند عدم المقتضى له (فـردّه) فى الكفايه بما حاصله ان ذلك خروج عن التمانع بين الضدين (وردّه) فى هامش الكفاية بما حاصله منع أصل الشرطية وانها غير صحيحة رأساً اذ ما نعية وجود الضد الاخر عن تأثير مقتضى ضده فى وجوده امر عرضى حسب هذه الشرطية موقوف على تحقق

ذلك المقتضى فوجود المقتضى انما يوجب مانعية وجود الضد الآخر عن اقتضائه، مع أنه من البديهى أن الشيئ لايقتضى تحقق ما يمنع عن اقتضائه وذلك يكشف عن أن الشرطية غير صحيحة بمعنى أن مانعية وجود الضد الاخر غيرموقوفة على وجود المقتضى لضده ولا معلقة عليه بـل هى امـر ذاتى بمعنى أنـه لابد أن تكون هناك خصوصية كا منة فى ذات المانع أى وجود الضد الاخر تستند اليها المانعية فغائلة الدور بحالها (لكن تصدى) بعض محققى تلامذته (قـدهما) لتصحيح الشرطية بمـا حاصله أن مناط مانعية شيئ عن شيئ فى كلية الموارد انما هو التزاحم مـن حيث التأثير أى تنافى اقتضاء كل مع اقتضاء الاخر بالطبع لمنشأ ذاتى كامنٍ فى كل منهما يكون فى أحد هما أقوى من الاخر فاقتضائه لامحالة أشد و وصوله الى حد الفعلية أسرع ، وهذه الفعلية المستندة الى قوة ذاتية للمقتضى تكون بحسب الطبع مانعة عن اقتضاء الاخر وجد مقتضيه أم لافوجود هذه المانعية ليست فى طول وجود ذلك المقتضى لاستنادها الى أمر ذاتى (نعم) لما كانت المانعية متضايفة قائمة بطرفين فمالم يوجد ذلك المقتضى لاتصير فعلية لا أن عروض المانعية يكون بسبب وجود المقتضى كى تكون بينهما طولية فيقال إنَّ الشيئ لايعقل أنْ يقتضى تحقق مـا يمنع عن إقتضائه وبذلك يمنع عن صحة الشرطية .

نعم استناد عدم الشيئى الى وجودالمانع بالاستقلال عند وجود المقتضى انما هوأمر عرضى من جهة انحصار علة عدم الشيئى فى وجود المانع بعد انتفاء أسبق العلل وهوعدم المقتضى بسبب وجوده ، أمّـا فى خصوص تزاحم الضدين وإستناد عدم أحدهماإلى وجود الآخرالمفروض فى الخارج(فحيث) ان المفروض صلاحية وجود الضد طبعاً للمنع عن وجود ضده واستناد المانعية الى خصوصية كامنة فى ذاته لاالى وجود المقتضى وانماهو مساوق مع انتفاءأسبق علل عدم الضد أى عدم المقتضى الذى هوتأثير المانع فى المقتضى (فوجود) المقتضى ليس بنفسه شرطاً لفعلية تأثيروجود الضد الاخرفى المانعية عن ذلك بل هو ملازم مع الشرط أى انتفاء عدم المقتضى ، فالشرطية بالنسبةالى الضدين صحيحة (وتوهم) أن المقام:

لو كان المقتضى موجوداً لكان عدم الضد مستنداً الى وجود ضده: إمّا يكون من عقد شرطية لزومية بين محالين بالذات إن قلنا باستحالة وجود المقتض للضد الآخرلعدم تمشى الارادة الأزلية أولقصور المحل إذ وجود المقتضى حينئذٍ محال ذاتا واستناد عدم الضدالى وجود ضده أيضاً محال ذاتاً كما عرفت ، و إمّا يكون من عقدها بين ممكن بالذات و محال بالذات لو قلنا بامكان وجود المقضى ذاتاً ، و كل من نحوىالعقد مستحيل إذ اللزوميةلابد فيها من وجود علاقة بين المقدم و التالى بأن يكون أحد هما علّة للاخر أو يكونا معلولين لعلّة ثالثة و ما يستحيل وجود علّة له كالمحال الذاتي لا يعقل أن يكون كذلك فعقد اللزومية انما يصح بين محالين بالغير أو محال بالذات ومحال بالغير إذ تترتب عليها فائدة الشرطية ، فلا يصح عقد الشرطية فى المقام (فمدفوع) بأن ذلكيتم لو كانت الملازمة بين المقدم والتالى من حيث الاستحالة و ليست كذلك فى المقام بل هى من حيث نفس المقدم والتالى لو خليا و طبعها و أنهما لو كانامتلازمين أى لو فرض امكان وجود المقتضى للضد الاجر لتحقق استناد عدم الضد الى وجود المانع أى ضده ، فالشرطية صحيحة كلية غير منطبقة على المقام لما عرفت من استناد عدم الضد لدى وجود المقتضى الى قصور المحل لا الى وجود الضد الآخر .

و أنت خبيربفساد هذاالتصحيح إذ الفرض لا يغير الواقع عما هو عليه ففرض إمكان طرفى الشرطية أوأحد هما لايغير واقعها عن كونها بين محالين بالذات أو محال و ممكن كذلك حتى يتخلص به عن محذور عدم صحتها ، و محل كلام صاحب الكفاية (قده) واقع الشرطية فهى كما ذكره غير صحيحة ، والا فلو جاز التفصى عن ذلك بالفرض لا مكن تصحيحهاحتى على مختار هذا المحقق (قده) من استناد عدم الضد الى قصور المحل بأن يقال ان الملازمة ليست من حيث استحالة اجتماع الضدين فى محلّ واحد بل مع قطع النظر عن ذلك بفرض امكان الاجتماع (و بالجملة) فالفرض لوكان مصححاً لابد أن يكون كذلك على مقاله و الا لابد أن يكون كذلك على مقال صاحب الكفاية (قده) و فى كلام هذا المحقق مواقع اخرى للنظر لا بأس بالا شارة الى بعضها (فمنها) فرضه صلاحية وجود الضد

للمنع عن وجود ضده (اذ) ما ينكره الخصم هو هذا (و منها) امكان عقد الشرطية بين محال بالذات و محال بالغير (إذ) لافرق بينه و بين محال بالذات و ممكن من جهة عدم ترتب فائدة الشرطية عليها و هى علة أحدهما للاخر أو كونها معلولين لعلة ثالثة (وجه) عدم الفرق أن أحد طرفى الشرطية فيهما يستحيل وجود علة له فلا علية ولا معلولية فيه (و منها) تعليل عدم انطباق الشرطية على المقام بوجود المقتضى للضد الآخر واستناد عدمه إلى قصور المحل (إذ) قد عرفت سابقاً أن عدم قابلية المحل لاجتماع الضدين فيه فى رتبة مبادى الارادة المحركة للعضلة نحو الايجاد فالمقتضى للضد الآخر و هو تلك الارادة غير موجود .

ثم ان بعض الاساطين (ره) أجاب عن مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر بما (حاصله) بعد بيان الطولية بين أجزاء العلة أن تحقق المقتضى بالنسبة الى كلا الضدين من الفاعل بالقصد ممتنع فعدم الضد المعدوم مستند الى عدم مقتضيه لاالى وجود المانع أى الضد الاخر ، وإذا لم يتوقف عدم ذلك الضد على وجود ضده فلا يتوقف وجود هذا على عدم ذاك قضاءاً للتمانع (وفيه) اشكالات خمسة (الاول) أن برهانه على نفى التوقف لو تم بمقدماته فانما ينفى توقف عدم أحد الضدين على وجود الاخر أى دخل هذا فى ذاك أما توقف وجود هذا الضد على عدم ذلك بمعنى دخل ذلك العدم فى هذا الوجود فلاينفيه ، إذقصارى مايستفاد من البرهان إستناد عدم الضد إلى عدم مقتضيه لامتناع اجتماع المقتضين للضدين فى وعاء واحد فمن الممكن ثبوتاً دخل عدم ذلك الضد فى وجود ضده بأن يتوقف تحقق هذا فى مرحلة الخارج على عدم ذلك مسبباً عن أى سبب كان ، من عدم المقتضى كما فى الاعدام الازلية أو قاطع الوجود كما فى الاعدام الطارية فى فرض رفع الضد الموجود ، إذالقائل بالتوقف لايُفرِّق بينهما ومحل النزاع عنده لايختص بعدم الضد الموجود الا أن يريده هذا المستدل الذى يدعى نفي التوقف فيكون عين تفصيل المحقق الخونسارى (قده) وسيأتى الاشكال فيه من نفس هذا المستدل فدليله لو تم فهو أخص من مدعاه (الثانى) أن برهانه على نفى التوقف لما كان إمتناع إجتماع المقتضيين فى الوجود لإمتناع إجتماع المقتضيين بالفتح فى الوجود

فهذا الامتناع سريانى غيرى لا طبعى ذاتى حيث جاء من قبل إمتناع إجتماع المقتضيين بالفتح ولو لاه لم يكن ، فتمام الجهة انما هو فى نفس المقتضيين كالضدين لاجل تمانعهما لا فى شيئ مّا آخر و إن شئت قلت التمانع إنما هو بين وجودى الضدين لانه أثر وجودى فلابد أن يستند الى الوجود لاالعدم ، فاذا امتنع اجتماعهما فى محل واحد ولم يكن بد من فراغ المحل عن أحد هما لعدم قابليته لهما معاً ففراغ المحل عن أحد هما الذى هو معنى عدمه موقوف لامحالة على شغله بوجود الآخر كما أن شغله بوجود الآخر موقوف على فراغه عن بديله فالتوقف من الطرفين بحاله عليهذا ولابد فى نفيه من سلوك طريق آخر غير هذا البرهان ، هذا إن اراد بالمقتضى ما منه الرشح كما هو الظاهر من إطلاقه لدى القوم (أمّا إن أراد) به العلة التامة كما يرشد اليه تقييده فى كلام المقرر بكونه بوصف الاقتضاء إذ الاقتضاء هو الرشح والتأثير ولايتصف به المقتضى إلاعند تمامية سائر أجزاء العلة فحين تحقق وصف الاقتضاء هو حين تحقق العلة بتمام أجزائها (فحيث) أن عدم المقتضى بهذا المعنى يكون فى صورة وجود المقتضى بمعنى ما منه الرشح مجرداً عن وصف الاقتضاء و الرشح اذعدم الوصف انما هو فى طول وجود الموصوف والمركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه (فعدم) وجود ذلك الضد حينئذ مستند الى وجود المانع حيث تنتفى العلة التامة بانتفاءجزء منها وهوعدم المانع حسب تعبيرهم فالتمانع بين وجودى الضدين والتوقف من الطرفين بحاله لابدفى نفيه من سلوك طريق غيرماذكره .

(الثالث) أن عدم أحد الضدين اذا كان مستنداً الى عدم المقتضى من جهة امتناع اجتماح المقتضيين للضدين فلادخل للطولية بين أجزاء العلة فى نفى التوقف ، إذعلى فرض امتناع اجتماع المقتضيين المستتبع لامتناع اجتماع الضدين فى وعاءٍ واحد يكون عدم أحدهما مستنداً إلى عدم المقتضى لاإلى وجود المانع أى الضد الآخر وإن لم تكن طولية بين أجزاء العلة بل كانت دفعية التحقق، وعلى فرض إمكان إجتماعهما ولو محالاً المستتبع لامكان اجتماع الضدين فى وعاءٍ واحد يكون عدم أحدهما لوفرض مستنداً لامحالة إلى وجود المانع دون عدم المقتضى لفرض

وجوده وان كانت بين أجزاء العلة طولية ، فلاحاجة فى نفى التوقف الى هـذه المقدمة أى الطولية بين أجزاء العلة (الرابع) أن اجزاء العلة على حسب تعبير القوم ثلاثة عدم المانع ووجود الشرط ووجود المقتضى أما الاول فلادخل له فى وجود المعلول أصلاً لاستحالة تأثير العدم فى الوجود ولو المضاف إلى مهية متخيلة متصورة فى الذهن كعدم الرطوبة مثلا ، ضرورة أن المضاف حينئذٍ كنفس المضاف إليه وجود ذهنى لاربط له بعالم الخارج ووعاء التأثير والتأثر ، فعنوان العدم مطلقاً بنفسه وجود ذهنى فكيف يعقل أن يكون لمعنونه الذى هو متوغل فى الابهام غايته دخل فى الوجود فلامعنى لعدّ عدم المانع من اجزاء العلة ، ولذالم يعده منها أحد من الفلاسفة (بل حيث) أن القواعد الميزانية لابد أن تكون كلية ومجرد إحراز وجود المقتضي ووجود الشرط لايكفى فى إحراز وجود المقتضى ضرورة امكان إخلال المانع بتحققه (ذكروا) أنه لابد فى الحكم بوجود المعلول فى عالم الاحراز من إحراز عدم المانع أيضاً إشارة إلى إخلال وجود المعلول كما اعترف بمخلّية وجوده هذا القائل، فكلام الفلاسفة انما هو فى عالم الاثبات لاالثبوت بأن يكون عدمه دخيلا فى وجود المعلول ،وكيف كان فتثليث اجزاء العلة بلحاظ عدم المانع غير معقول بل هى أبداً اثنان وجود المقتضى ووجود الشرط ولاترتب ولاطولية بينهما بحسب الطبع والوجود كما فى المماسّة بالنسبة الى الصّورة النوعية للنار فى عالم الخارج حيث لاتتحقق المماسّة ولاتوجد الابعد تحقق النار بصورتها النوعية فى الخارج قضاءاً لقيام المماسّة بطرفين ، أو بحسب الزمان ومثاله واضح ، وذلك لأن الرشح وتأثير المقتضى فى المقتضى إنما هو لدى تحقق الشرط فالرشح وصدور المعلول عن العلة دفعى لاتدريجى إذلم يقم برهان إلاعلى دخل وجود الشرط فى فعلية تأثير المقتضى أما الترتّب بينهما فى عالم التأثير فلابرهان يقتضيه .

هذا إن أراد بالطولية بين أجزاء العلة الطولية فى عالم العلّية فى عالم العلية وإن أرادبها الطولية بحسب الطبع والوجود كمابين الاثنين والواحد أو بحسب الزمان فهى بالنسبة إلى جميع الموارد من الفاعلين بالقصد والفواعل بالقسر وبالطبع ممالا كلية له كمالايخفى ، مضافاً الى أنه حينئذٍ لايناسب المقام إذهو من التكوينيات

التى ليس البحث عنها من شأن الاصولى (وبالجملة) فما يناسب المقام من أقسام الطولية أى فى عالم العلية غير متحققة بين أجزاء العلة و مايتحقق منها بينها أحياناً فى بعض الموارد لايناسب المقام، فالحق وفاقاً لبعض الاعاظم (ره) أن ترتب المعلول على اجزاء علته انما هو بقاءٍ واحدة لا بقائات متعددة (الخامس) أن قياس النقيضين بالضدين فى لزوم توقف وجود أحدهما على عدم الآخر على تقدير ثبوت هذا التوقف فى الضدين باطل ضرورة أن تقابل النقيضين إنما هو تقابل السلب والايجاب ومصبّ لحاظها انما هو شيئى واحد فطبعاً وضع كل منها عين رفع الآخر وبالعكس، لأنه ملازم معه حتى يتطرق اليهما توهم التوقف المزبور، وهذا بخلاف الضدين فالتقابل فيهما بين الوجودين ومصبّ لحاظه انما هو شيئان فطبعاً وجود كل ليس عين عدم عدم الآخر بل ملازم معه فلتوهم التوقف فيهما مجال كما لايخفى .

ثم ان المحقق الخونسارى أجاب عن اشكال الدور بما تقدم نقله عن صاحب الكفاية (قدهما) من أن وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الاخر لاستحالة اجتماعهما فى الوجود حسب الفرض لكن عدم الاخر لايتوقف على وجود ضده لامكان استناده الى عدم مقتضيه لاالى وجود مانعه أى الضد الاخر (فردّه) هذا القائل بأن استناد عدم أحد الضدين الى عدم مقتضيه متين لكن سرُّه ما قدمناه من إنكار أصل التوقف لاما هو ظاهر كلامه من إنكار الدور و قبول أصل التوقف ، إذ توقف وجود أحد الضدين على عدم الاخر انما هو لاجل مانعية وجوده عن هذا الوجود فاذا امتنع مانعيته عن ذلك لعدم المقتضى له كما اعترف به هذا المحقق (قده) فلا مقدمية لعدم الضد بالنسبة الى وجود ضده ايضاً فلاتوقف رأساً (لكن مما ذكرنا) فى الاشكال الاول على كلامه السابق فى نفى أصل التوقف ظهر فساد ايراده هذا على كلام المحقق الخونسارى (قده) حيث عرفت أن عدم الضد أعم من عدمه الطارى برفع وجوده ومن عدمه الازلى بعدم تحقق المقتضى لوجوده ، ومعلوم أن مقدمية الثانى لوجود ضده غير مستندة الى مانعية وجوده ضرورة امتناع مانعية مالامقتضى له كما اعترف به هذا القائل بل مستندة الى عدم قابلية المحل لأزيد من وجود واحد وهو متحقق دائماً فالمقدمية ثابتة طبعاً (نعم) لو أجاب عن التوقف بما

قدمناه من استحالة دخل العدم ولو المضاف منه فى الوجود فيمتنع مقدمية عدم الضد لوجود ضده لكان متيناً فى الغاية (لكنه) حينئذٍ إلتزام بخروج عدم المانع عن أجزاء العلة التامة وإنحصارها بالمقتضى والشرط كما حققناه وهذا خلاف تصريحه بأن عدم المانع من اجزاء العلة (هف).

ثم انه (ره) أجاب عن المقدمية على فرض إمكان اجتماع المقتضيين بأنها إمّا متكافئان و حينئذ يبقى كلا المقتضيين بالفتح على العدم، فلو إستند عدم أحد الضدين إلى وجود المانع أى الضد الاخر لزم تحققه لفقدان ذلك المانع حسب فرض عدم تحقق الضد الآخر مع أن المفروض عدم تحققه، كما أنه لو توقف وجود الضد الآخر على عدم ضده لزم تحققه لتحقق الموقوف عليه حسب فرض عدم تحقق ذلك الضد مع أن المفروض عدم تحققه فذلك يكشف عن إنتفاء التوقف مطلقا كما ذكرناه، و إمّا أحدهما أقوى و حينئذٍ يتحقق مقتضى الأقوى لكن عدم تحقق مقتضى الاضعف غير مستند إلى وجود المانع أى الضد المسبب عن أقوى المقتضيين بل إلى غلبة المقتضى الأقوى فكأنه أثّر فى أمرين تحقق مقتضاه و عدم مقتضى الأضعف، فما نعية وجود الضد لعدم ضده غير متحققة على أى تقدير و قد عرفت أن لازمه إنتفاء التوقف من الطرف الآخر فالتوقف مطلقاً بالنسبة إلى كلا الطرفين منتف و هو المطلوب، من غير فرق فى ذلك بين الفاعل بالاختيار و غيره (فيه) أن الكلام فى إجتماع المقتضيين للضدين و عدمه تارة بالنسبة إلى الفاعلين بالقصد و اخرى بالنسبة الى الفواعل بالطبع (أما الاول) فالمقتضى فيه هو إرادة الفاعل المختار و معلوم أن اجتماع إرادتين من شخصين بالنسبة إلى الضدين بمكان من الامكان بل هو واقع كثيراً مّا فى الخارج، كما أن إجتماعهما من شخص واحد بالنسبة الى ضدين بمكان من الامكان من جهة سعة النفس فترى إجتماع الحبّ و البغض اللذين هما الارادة و الكراهة بالنسبة إلى ضدين كدخول الجنة و النار فى شخص واحد، فاجتماع المقتضيين فى الفاعلين بالقصد ممكن غير مستحيل (واما الثانى) فالمقتضى فيه هو ما يترشح منه المقتضى إذ المقتضى هو الحامل بالمقتضى كالنار بالنسبة الى الاحراق لا ما يترشح منه ذلك فعلا كالنار بعد

تحقق المماسة و انتفاء الرطوبة في المحل إذ هو علة تامة لا المقتصى ، و معلوم أن اجتماع المقتضيين بمعنا هما المصطلح المذكور بالنسبة إلى ضدين في الفواعل الطبعية ممكن لا محذور فيه بل كثيراً ما واقع في الخارج فمحذور استحالة المقتضيين للضدين مندفع من رأسه ، إلّا أن يريد من المقتضي العلة التامة فالاستحالة حينئذٍ في محلها لكن ذلك مجرد اقتراح الاصطلاح على خلاف أهل الميزان .

(أما ما ادعاه) من استناد عدم مقتضىً أضعف المقتضيين إلى غلبة أقواهما (ففي غير محله) إذ المقتضي لذلك المعدوم حسب الفرض ضعيف فهو غير تام في الاقتضاء حتى تصل النوبة إلى إسناد عدم المقتضىٰ إلى عدم الشرط أووجود المانع كغلبة الأقوى ، بل لابد أن يُسند إمّا إلى عدم تمامية الاقتضاء الذي منشأه غلبة القويّ فالأقوى إنما يؤثّر في قصور المقتضي الاخر لافي عدم مقتضاه و إمّا إلى عدم قابلية المحل لاجتماع الضدين فيه الراجع إلى إمتناع إجتماع النقيضين أي وجود أحد الضدين في المحل حال عدمه فيه ، فعدم الضد مستند على الاول إلى قصور المقتضى وعلى الثاني إلى إنتفاءِ الشرط أي قابلية المحل فاستناده إلى غلبة أقوى المقتضيين كما زعمه غير صحيح على أيّ تقدير .

فلقد أجاد بعض الاعاظم (ره) فيما أفاد حيث طابق ما حققناه سابقاً ، لكن ما ذكره من دخل عدم المانع في إعطاء القابلية مدفوع بما ذكرناه سابقاً عند التعرض لكلام بعض المحققين (قده) من أن القابلية لاتخلو إما امر عدمي أو وجودي فعلى الاول ليس بشيئٍ حتى يكون لعدم المانع دخل فيه وعلى الثاني لايعقل دخل العدم فيه ضرورة إمتناع تأثير العدم في الوجود وقد بسطنا الكلام فيه هناك فراجع .

نعم هناك طريق آخر لنفي التوقف مطلقاً تعرض له بعض الاساطين تبعاً لصاحب الكفاية (قد هما) هو اتحاد رتبة وجود أحد الضدين مع عدم الضد الاخر (بيانه) بتحرير منا أن وجود كل شيئٍ طارد لعدمه حيث كان عدمه الازلي مستمراً إلى حين وجوده فانقطع بقاءاً من حين تحقق الوجود وتبدل العدم إلى الوجود . فهذا العدم البديل المعبَّر عنه بالمجامع أيضاً مع هذا الوجود المطارد واقعان في آن واحد بحسب الواقع ونفس الامر ولو في اللاوعاء أي ماوراء الزمان و

الزمانيات المعبرَّ عنه في لسان أهل الميزان بالوعاء الدَّهرى ، فهما متحدان بحسب ذلك الوعاءِ ونعبر عنه بالرتبة بلاترتب بينهما بالعلية كما هو واضح ضرورة عدم ترشح الوجود من ذلك العدم ولا العكس ولا بالطبع أي بالفاءِ ضرورة أنه يكون بين الوجودين كالاثنين بالنسبة إلى الواحد فلايعقل أن يكون بين الوجود والعدم ولا بالزمان ضرورة كونهما كذلك ولو في غير الزمان كما عرفت ، ومعلوم أن سلب شيئ عن شيئ أعم من السلب بسلب الموضوع فسلب التقدم بالعلية عن العدم البديل إنما هو لعدم مناط هذا التقدم فيه من جهة المطاردة بينه وبين الوجود كما أن سلب التقدم بالطبع عنه إنما هو بلحاظ عدم مناطه فيه لذلك ، فتحصل أن وجود كل شيئ في رتبة عدمه البديل أما عدمه السابق من الأزل واللاحق إلى الأبد فبينهما مع الوجود ترتب زماناً ولامطاردة بينهما أصلا كما هو واضح ، ثم إن وجود كل واحد من الضدين في رتبة عدم الضد الاخر فوجود السواد في رتبة عدم البياض و بالعكس و ذلك لاستحالة إجتماع وجوديهما من جهة إستلزامه إجتماع النقيضين إذالمحل لايسع لهما معاً بل لاحد هما فقط فكون وجود أحد الضدين في المحل لابد له من عدم وجود الاخر فيه فكون كلا الوجودين فيه لامحالة لابد له من عدم كليهما فيه وحينئذٍ يلزم اجتماع كل وجود مع عدمه في ذلك المحل و هذا ما قلناه من أن اجتماع الضدين في مورد يستلزم اجتماع النقيضين فيه ، فاذا امتنع إجتماعهما لاجل قصور المحل فوجود كل مع عدم الآخر لامحالة واقعان في آن واحد بالمعنى المتقدم الذي عبرنا عنه بالرتبة وإذا كان وجود هذا الضد وعدم الاخر متحدان في الرتبة فبديل هذا الوجود أي عدمه المتحد معه في الرتبة متحد مع بديل عدم الآخر أي وجوده في الرتبة (فتحصل) أنه لاترتب بين وجود أحد الضدين مع عدم الآخر ولا مقدمية لاحد هما على الآخر فلا توقف في البين من شيئ من الطرفين أصلا .

ومن تحرير هذا المرام (ظهر) أنه لايرد على هذا الدليل إيراد بعض المحققين (قده) بأن مايكون في رتبة الشيئ لايلزم أن يكون في رتبة عديله فعدم العلة مثلا في رتبة وجودها لكن لايكون في رتبة وجود المعلول بل متقدم عليه ، كما أن عدم

المعلول فی رتبة وجـوده لکن لیس فی رتبة وجود العلة فعدم الضد لیس فی رتبة وجود ضده (وذلك) لان المراد بالعدم هو البديل المتحد رتبة مـع وجود الضد الآخر لا الأزلی السابق ولا الأبـدی اللاحـق فینتفی التوقف مـن الطرفين بثبوت الاتحاد فی الرتبة (نعم) لو أراد القائل بالتوقف العـدم السابق أو اللاحق أیضاً فجوابه ماقد مناه مـن أن العدم لتوغله فی الابهام لایعقل أن یکون مؤثِّراً ولا متأثِّراً (فتبين) مما ذکرنا إلی هنا فساد الاستدلال بالمقدمیة لاقتضاء الامر بالشیئ النهی عن ضده الخاص وعدم ثبوت مبغوضیة الضد بذلك .

(و ربما یستدل) للاقتضاء بالتلازم الثبوتی بین وجود أحد الضدين و عدم الاخر کاستقبال القبلة و استدبار الجدی بالنسبة الی أواسط العراق من جهة عـدم تعقل محکومیة أحد المتلازمين بحکم مخالف للآخر فلایعقل إیجاب استقبال القبلة وتحریم إستدبار الجدی فی المثال فـلابد أن یکون محکوماً بحکم موافق للآخر کالوجوب فی المثال ، فاذا کـان عـدم الضد الاخر کاستدبار الجدی محبوباً عند محبوبیة وجود ضده فوجود ذلك الضد کاستقبال الجـدی لامحالة مبغوض ، ففعل الإزالة و تـرك الصلاة مثلا حیث أنهما فی رتبة واحـدة فلابد أن یتحدا فی الحکم فاذا وجب فعل الازالة فلابد أن یجب ترك الصلاة و وجـوب ترك الصلاة مساوق مـع حرمة فعلها فوجوب الازالة یقتضی حرمة الصلاة و هـو المطلوب أی اقتضاء الامر بالشیئ کالازالة النهی عـن ضده الخاص کالصلاة (لکن) یدفعه مانبَّه علیه صاحب الکفایة (قده) من أن غایة مایقتضیه إستحالة محکومیة أحـد المتلازمين بحکم مخالف للآخر إنما هوعدم محکومیته بنقیض ذلك الحکم أماکونه محکوماً بعين ذلك کما علیه مبنی الاستدلال فلا ، وتـوهم إستلزام ذلك خلو الواقعة عـن الحکم مدفوع بأن غایة مایلزم من ذلك خلوها عن حکم فعلی لاالواقعی المحفوظ فی اللّوح .

(نعم تصدی) بعض الأساطين (ره) لتقريب عدم إستلزام ذلك إتحاد هما فی الحکم (بما حاصله) أمر ان (أحدهما) أن الجامع لاتأصل له فی الخارج بل عنوان إنتزاعی مشیر إلی ما فی الخارج و علی تقدیر تأصله فهو عین الأفراد وبه فرَّق بين

مالهما ثالث وما لاثالث لهما من الأضد ادبنفى التلازم بين وجود أحد هما مع عدم الآخر فى الاول المستتبع نفى إتحاد هما فى الحكم والالتزام به فى الثانى المستتبع إتحادهما فى الحكم (ثانيهما) إنَّ إمتناع إرتفاع النقيضين كامتناع إجتماعهما دخيل فى ملاك الملازمة و به حكم باشتراك ما لاثالث لهما من الاضداد و كذا المتقابلين تقابل العدم والملكة مع النقيضين فى الملازمة بخلاف الضدين لهما ثالث (لكن) فى كلا الأمرين نظر (أمّا الأول) فلان الجامع إنما هو الوجود السعى وهو موجود فى الخارج أمّا العنوان الانتزاعى الذهنى فهو مشير إلى ذلك الموجود الخارجىَ ومنتزع عنه لكن مجرد عينية ذلك الجامع مع الافراد خارجاً لايستلزم تعلق النهى شرعاً بكل واحد من الاضداد فيما لهما ثالث ، كما أن مجرد وجود ملاك المضادة فى كل واحد منها لايوجب عدم الملازمة بين ترك الضد ووجود الضد الآخر مستنداً إلى إمكان تركهما بوجود الثالث ضرورة أن وجود الضد ملازم مع جميع تروك أضداده كما أن ترك كل ضد ملازم مع وجود هذا الضد ، فالتلازم بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر موجود ومجرد إمكان ترك كليهما إتفاقاً لايستلزم عدم التلازم بين وجود هذا الضد مع ترك كل واحد من الأضداد و لحاظ هذا التلازم إنما هو لاجل إنبعاث النهى عن الضد من الأمر بضده فترك جميع الأضداد فيما لهما ثالث بمنزلة ترك الضد الآخرفيما لاثالث لهما من جهة الملازمة (وأمّا الثانى) فلان إمتناع الارتفاع لا دخل له فى ملاك الملازمة بل ملاكها المنحصر هو إمتناع الاجتماع الذى جعله دخيلا فيه و معلوم أن هذا الملاك كما أنه موجود فى النقيضين والعدم والملكة والضدين لاثالث لهما كذلك موجود بعينه فى الضدين لهما ثالث بالنسبة الى كل واحد من الاضداد ، فالقائل بالملازمة فيما لابد أن يلتزم بها فيهما أيضاً بلا فرق بين الجميع أصلا .

ثم إن صاحب الكفاية نقل عن المحقق الخونسارى (قدهما) التفصيل بين عدم الضد الموجود فهو مقدمة لوجود الضد الآخر وبين عدم الضد المعدوم فليس مقدمة له ، و ردّه بأن التضاد لا ينحصر بما بين حصة موجودة من أحد الضدين كالسواد وبين الضد المعدوم كالبياض كى تنحصر المقدمية على القول بها فى

عدم الضد الموجود بل التضاد إنما هو بين طبيعي الضدين بمعنى إستحالة جمعهما في الوجود في آن فاردٍ و هذا ملاك المقدمية و هو موجود في عدم الضد المعدوم فلاوجه للتفصيل ، وبعض الاساطين (ره) نقل التفصيل عنه مدعياً أن المحقق نسبه إلى المحقق الدواني (قدهما) منكراً تحقق النسبة بدعوى أن كلام المحقق الدواني في مانعية المانع وبيان أنها تتوقف على وجود المقتضي مع شرائطه لافيما اختاره المحقق الخونساري (قده) ونقله عن تقريرات الشيخ الاعظم (قده) أيضاً (وجعله عبارة عن التفصيل بين الرفع والدفع ، بمعنى أن رفع عدم الضد الموجود يتوقف عليه وجود الضد الاخر إذالمحل إذا كان مشغولا بوجود أحد الضدين كالسواد و المفروض أنه لايسع وجود كلا الضدين فورود الضد الآخر فيه كالبياض موقوف على رفع الضد الموجود ، بخلاف دفع عدم الضد المعدوم فلايتوقف عليه وجود الضد الآخر إذالمحل إذالم يكن مشغولا بوجود شيئٍ من الضدين وهو يسع وجود واحد منهما فعدمه مستند إلى عدم مقتضيه لاإلى وجود ضده في المحل لفرض عدمه (وردّه) بان مبنى الفرق إستغناء الموجود الامكاني عن المؤثّر بقاءأوهوفاسد ضرورة إحتياجه بقاءاً وحدوثاً إلى المؤثّر فبقاء وجود الضد في المحل في الآن الثاني الذي هو حصة أُخرى من الوجود يحتاج إلى إنعدام ضده فيه دفعاً بالمنع عن تأثير مقتضيه في وجوده كاحتياج حدوث الضد المعدوم في المحل إلى إنعدام ضده فيه دفعاً بالمنع عن تأثير مقتضيه في وجوده فالرفع راجع إلى الدفع ، ثم إستغرب ذهاب المحقق الخونساري وميل الشيخ الاعظم (قدهما) إلى ذلك مع إعترافهما باستحالة إستغناءِ الموجود الامكاني عن المؤثّر بقاءاً ، ثم استشكل في مقالهما بأن الاستغناءَ عن المؤثر بقاءاً لو سلمناه فهو في غير الافعال الاختيارية .

أقول هذا التفصيل قد ذكره المحقق الخونساري (قده) في رسالته المعدّة للايراد على إشكالات الفاضل السبزواري (قده) فيما أُجيب به عن شبهة الكعبي إذالمجيب جعل الأضداد مانعة عن حصول الحرام ، فجعل الفاضل من جملة إشكالاته في ذلك الجواب أن مانعية الاضداد عن حصول الحرام تستلزم التّمانع بين الضدين من الطرفين لاستواء نسبة المانعية بالقياس إلى الطرفين و ذلك

التمانع يستلزم الدور أي توقف كل من الضدين على عدم الآخر فوجود الصلاة مثلا يكون علة لعدم الزّنا و بالعكس، فأورد المحقق الخونساري على ذلك: بأن عدم الشيئي يكون بعدم بعض أجزاء علته ضرورة أن المركب ينتفي بانتفاء أحد اجزائه و ذلك البعض المعدوم لاينحصر في عدم المانع بل يمكن أن يكون هو المقتضي، أما التوقف الشأني و لزوم الدور المحال على فرض وجود المقتضي لذلك الضد أيضاً فنمنع إمتناعه و إن قال بأن جميع أجزاء العلة موجودة ماعدا عدم المانع و حاصله اجتماع المقتضيين للضدين قلنا بجواز إستحالة هذا الفرض : و أنت خبير بأن ما ذكره المحقق الخونساري (قده) من إستناد عدم أحد الضدين إلى عدم المقتضي هو الاصل في الجواب عن اشكال الدور و التوقف من الطرفين و قد أُخذه منه جل من تأخر عنه و تقدم الجزم به من صاحب الحاشيه (قده) و أشرنا إلى أنه الحق و ممن أخذه هذا المستشكل على مقال المحقق (قده) كما أخذ منه جواز إستحالة فرض إجتماع المقتضيين وجعله من أجوبة التوقف في كلام السابق ، ثم قال المحقق (قده) في مقام دفع الدور : ما لفظه و هيهنا كلام آخر وهو أنه يجوز أن يقال إن المانع اذا كان موجوداً فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشيئي و أمّا اذا كان معدوماً فلا ، نظير ما قال المحقق الدواني إن عند امكان إتصاف شيئي بالمانعية يكون عدم المانع موقوفا عليه و أمّا إذا لم يمكن إتّصاف شيئي بالمانعية فلا يكون حينئذٍ عدم المانع موقوفا عليه : إنتهى و هذا الكلام منه (قده) كما ترى لم ينسبه إلى المحقق الدواني بل أراد بيان أن التفصيل ليس ببدع كيف و قد فصل المحقق الدواني أيضاً كما أنّ ما ذكره (قده) إنما هو فرض بعنوان الامكان العقلي لانه قال بلا فصل : نعم لو قيل إن عدم المانع مطلقا ليس موقوفاً عليه بل هو من مقارنات العلة التامة كما ذهب إليه بعض لم يكن بعيداً لكن هذا بحث لا إختصاص له بالمجيب و بمقامنا هذا ، ولايخفى أنه على هذا القول الجواب عن الشبهة في غاية الظهور : إنتهى فسبحان من أجرى على قلمه الشريف التعبير بالمقارنات الاتفاقية و جعل العلة التامة عبارة عن غير عدم المانع و جعل ذلك القول غير بعيد كما حققناه سابقاً (نعم) لما كان الكلام موجّهاً إلى الفاضل السبزواري (قده) لم يضرسه قاطعاً .

أما الشيخ الاعظم (قده) فهو كما فى تقريريه المطارح و غيره ذكر كلام المحقق الخونسارى (قده) ثم تنظر فيه باشكالات ثلاثة نعم زاد فى غير المطارح كلمة : جنح إليه الاستاد : أما الاشكالات (فأحدها) أنه على فرض أن عدم المانع من أجزاء العلة فأىُّ فرق بين عدم حاصل و عدم غير حاصل وهل الفرق إلا أن المقدمية فى إحدى الصورتين موجودة و فى الأُخرى غير موجودة (أقول) و هذا كما ترى عين ماذهبنا إليه و قررناه سابقاً بحمدالله تعالى (ثانيها) أنَّ المانع الموجود لا يكون مانعاً إلامع إجتماع أجزاء علة الضد الآخر و هو فرض مستحيل (أقول) و هذا قد أفاده المحقق الخونسارى (قده) أيضاً إذ هو عين إشكاله الاول المتقدم (ثالثها) أنه لو فرض تمامية ذلك فهو إنما يصح فى غير الأفعال الاختيارية (أقول) و هذا عين الاشكال الثانى الذى أورده ذلك المستشكل على كلام المحقق الخونسارى و الشيخ الاعظم (قد هما) و مما ذكرناه هنا تبين أن هذا المستشكل إنما أخذ المطالب من الأساطين و أورد على مقالاتهم بعين ما إستفاد أو تصيَّد من كلماتهم ، كما ظهر من نقل كلام المحقق الخونسارى أن (ما انتصر به) بعض أفاضل المعاصرين عن مقالة المحقق المذكور من أن مراده من بقاء التمانع فى فرض وجود أحد الضدين فى الخارج ليس هو إستناد التمانع إلى مقدمية عدم الضد الموجود لوجود الضد الآخر بل إلى عدم قابلية المحل لاجتماع الضدين فيه (ليس فى محله) بل هو خلاف صريح كلامه حيث صرح بأن المانع (و يعنى به الضد) إذا كان موجوداً فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشيئى (يعنى الضد الآخر) مضافاً إلى أنَّ عدم قابلية المحل لو كان هو سبب التمانع فيما احتمله المحقق أوَّلاً من كون عدم المانع من أجزاء العلة التامة فلابد أن لا يكون له (أى عدم قابلية المحل) دخل فى إستحالة إجتماع الضدين فيما إحتمله ثانياً من خروج عدم المانع عن أجزاء العلة التامة و كونه من مقارناتها الاتفاقية ، ضرورة أن الجامع بين الاحتمالين لا يمكن أن يكون منشاءاً للاشكال فى خصوص أحد هما فلابد أن يختص دخل عدم القابلية بالاحتمال الأوَّل حتى يمكن جعله منشأ التمانع فيه مع أن قابلية المحل شرط فى إمكان الاجتماع و رفع التضاد والتمانع فى جميع الصور عند الجميع .

أمّا تحقيق المقام فهو أن التضاد بين الافعال الاختيارية و ان كان موجوداً لكنه لايصل حد التمانع إذعند تكافوءِ الارادتين للضدين لايتحقق شيْئٌ منهما فى عالم الوجود حتى يقع التمانع بينهما وعند غلبة إحديهما يكون عدم الضد مستنداً إلى عدم المقتضى كما تقدم تفصيله فعلى أى تقدير لاتمانع بينها ، أمّا إذا تعلق فعل إختيارى بموجود تكوينى كالسواد والبياض فاذا أمر بايجاد أحد هما فى صورة وجود الآخر فى الخارج فلابد من رفع الضد التكوينى الموجود فان قلنا بأن الامر بايجاد السواد أمر برفع ضده مقدمة فبقاء ضده التكوينى محرَّمٌ بحرمة عقلية إستلزامية من ناحية الوجوب الاستلزامى لكن لامساس له بمسئلتنا كما هو ظاهر لان محل الكلام هو الحرام الشرعى دون العقلى .

(أمّا شبهة) الكعبى وهى أن وجوب المقدمة يستلزم إنتفاء المباح رأساً لان تارك الحرام لايخلو عن واحد من الافعال الوجودية فذلك الفعل يكون واجباً فينتفى المباح رأساً (فقد أجاب) عنها بعض الاساطين (ره) بأن ذلك موقوف على مقدمتين إحديهما مقدمية الأضداد لترك الحرام والأخرى إحتياج الحادث فى البقاء إلى المؤثر حتى يكون ترك الحرام بقاءاً مسببًا عن سبب هوفعل الاضداد ، والمقدمة الاولى ممنوعة إذترك الحرام من حيث إنه فعل إختيارى يكفى لعدمه وجود الصارف عنه وعدم الداعى له فلا يتوقف على شيئ من الأفعال الاختيارية بل هو ملازم معه خارجاً ، وناهيك عن ذلك إمكان فرض خلوّ الانسان عن جميع الأفعال الارادية من جهة عدم الداعى لشيئ منها فلا تتعلق إرادته بها أصلا أما السكون فانما يتصف به حينئذٍ من باب الاتفاق بلا تعلق إرادته به (نعم) لو فرض كون الصارف بحيث يتوقف بقائه على الاشتغال بواحد من الافعال الوجودية بحيث لولم يشتغل بذلك لاضمحل الصارف و وقع فى إرتكاب الحرام جزماً لامكن الالتزام بوجوب ذلك مقدمة للواجب (لكن) لمّا كان وجوب أصل الصارف عقليًا فى مرحلة الامتثال الموكولة بيدالعقل لاشرعياً إذالاحكام الشرعية لاتتعلق بالدواعى بل بالافعال الخارجية فوجوب ما يتوقف عليه بقاءُ الصارف من الافعال الوجودية أيضاً عقلى لامحالة فى طريق إمتثال واجب عقلى ، كما هو الشأن فى جميع المقدمات العلمية

الواقعة فى طريق إمتثال التكاليف الشرعية نظير أطراف العلم الاجمالى إذوجوبها عقلى لاشرعى ، وعلى هذا فالمباح الشرعى بحاله ولايلزم إنتفائه من القول بوجوب المقدمة .

أقول توضيح هذا الجواب أن ترك فعل من الافعال الاختيارية له صورثلاث (الاولى) أن لايكون لذلك الفعل داع فى نفس الفاعل أصلاً أى لاينقدح فى نفسه بالنسبة الى الفعل شوق بالغ حد تحريك العضلة و حينئذ يكون عدمه من جهة المقتضى فلا معنى لاسناد الترك إلى عدم الشرط أو إلى وجود المانع كواحد من الأضداد الوجودية لذلك الفعل جارحية أم جانحية (الثانية) أن لاتكون هناك آلة يوجد بها الفعل مع وجود الداعى له كما فى ترك النظر والسماع والزّنا من الأعمى والأصم والعنّين مع إرادتهم ذلك وحينئذ يكون عدمه من جهة عدم الشرط ضرورة وجود المقتضى له و هو الارادة فلا معنى لاسناد الترك إلى وجود المانع فى هذه الصورة أيضاً (الثالثة) أن يكون هناك صارف عن الفعل مع وجود الداعى والآلة له كما فى ترك الزّنا من غير العنّين مستنداً إلى إلتفاته إلى عقوبته الأخروية بعد تمكنه من ذلك وحينئذٍ يكون عدمه من جهة وجود المانع ، وفى شيئ من الصور الثلاث لايستند الترك إلى فعل من الافعال الجارحية كما هو واضح (نعم) للصورة الثالثة شقان (أحدهما) كون الصارف فى القوة بمرتبة لايؤثّر فيه شيئ كى يضعفه و يوجب إضمحلاله كما فى قضية يوسف (ع) مع زليخا إذ : لقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه : والبرهان قوة العصمة التى هى من لوازم النبوّة (ثانيهما) كونه لابتلك المثابة فربما يؤثّر فيه بعض الاشياء و يوجب إنقلابه كما فى الخلوة مع الأجنبية ممن يصرفه بدواً تصور العقوبة لكن مع ذلك لولم يشتغل بفعل جارحى يضعف الصارف و ربما يضمحل بالمرّة فيقع فى إرتكاب الحرام ، ففى الشقّ الثانى يستند الترك بقاءاً إلى ذلك الفعل الجارحى فهو واجب عقلا مقدمة للارتداع عن الحرام .

و مما ذكرنا تبين أن عدم الداعى لفعل الحرام غير وجود الصارف عنه و أن ماذكره المجيب (ره) من إستناد بقاء الصارف أحياناً إلى الاشتغال بفعل من

الافعال الاختيارية في غاية الصّحة (فاشكال) بعض مقرري بحثه على ذلك بأن الصارف عن الفعل عبارة أخرى عن عدم الداعي له فلا معنى لتوقفه حدوثاً أوبقاءاً على فعل من الافعال الوجودية حتى يجب الاشتغال به عقلاً أو شرعاً (غير وجيه) كما أن إشكال المجيب (ره) على فرض إستناد بقاء الصارف إلى فعل اختيارى بأن الوجوب عقلى لا يستلزم نفى المباح و الحكم عليه بالوجوب الشرعى أيضاً في غير محله ، ضرورة أن وجوب المقدمة على القول به إنما هو عبارة عن نفس الوجوب الاستلزامى العقلى حيث يدعى القائل بذلك إستفادته من الشرع أيضاً من طريق الملازمةفعلى القول بالملازمة يكون الوجوب فى الفرض المزبور شرعياً ، فما ذكره بعنوان الاشكال على كلام الكعبى في ذلك الفرض إنما هو إنكار لاصل وجوب المقدمة شرعاً لا أنه إشكال على مقال الكعبى على القول بوجوب المقدمة شرعاً الذى هو مفروض كلام الكعبى فتفطن (وقد ظهر) مما ذكرناه إلى هُنا أن الامر بالشيئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص بنحو من الأنحاءِ لامن جهة المقدمية لعدم الضد بالنسبة إلى فعل ضده ولا من جهة التلازم بينهماثبوتاً .

(الأمر الثالث) فى إبطال القول بأن الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام أى الترك عيناً أو تضمناً أو إلتزاماً ، أما الدلالة بنحو العينية (فتقريبها) أن العدم نقيض الوجود فطلب فعل كالصلاة عبارة أخرى عن النهى عن تركه الذى هو نقيضه ، أمّا ماذكره بعض الاساطين (ره) فى تقريب ذلك من : أن عدم العدم مساوق مع الوجود خارجاً مصداقاً و ان كان يغايره ذهناً مفهوماً : فغير محتاج اليه ضرورة كفاية كون العدم نقيض الوجود فى تقريب الاستدلال (والجواب) أن البعث و الزجراللذين هما مفادا الأمر و النهى متغايران بجميع الشئون مفهوماً و مصداقاو ملاكاً و متعلقاً أما ألاول فلوضوح أن حمل مكلف على الفعل الذى هو حقيقة البعث غير ردعه عنه الذى هو حقيقة الزجر ،وأمّا الثانى فلوضوح أن الوجود الاعتبارى للبعث المحفوظفى و عاءالاعتبار غيرالوجود الاعتبارى للزجرالمحفوظ فى ذلك الوعاءِ و أما الثالث فلأن ملاك البعث مصلحة كامنة فى فعل الفاعلو ملاك الزجر مفسدة كامنة فيه فكيف يجتمعان فى مورد واحد ، و أمّا الرابع فلان مقتضى

تعلق الأمر بالطبيعة هو ايجاد الفعل و مقتضى تعلق النهى بها هو الترك بمعنى الكفّ عن الفعل الذى هو فعل جانحى كى يصح تعلق الطلب به ،وعليهذا فلا يعقل إتحاد الامر بالشيئى مع النهى عـن ضده العام ، فبذلك ينبغى أن يجاب عن الاستدلال لا بما ذكره بعض الاساطين (ره) من غفلة الآمرعن الترك (نعم أجاب) عنه صاحب الكفاية (قده) بأن اللزوم بين ذلك الأمروبين المنع عـن الترك يقتضى الاثنينية فأين العينية (فأورد) عليه بعض المحقيق (قده) بـالفرق بين لـوازم الـوجود كـالاختيار للفاعل المختار و لوازم المهية كالزوجية للاربعة فتخلل الجعل بين الملزوم و اللّازم أى كونه مجعولا بتبع جعل الملزوم ممكن فى الأوّل دون الثانى ضرورة كون لوازم المهية منجعلة كنفسها فمجرد اللزوم بين شيئين لايقتضى الاثنينية كما فـى لوازم المهية ، فتغاير الامر بالشيئى مع المنع عن تركه مفهوماً أى بحسب المهية و كـون الثانى من لوازم الاول لا ينا فى عينيتهما مصداقاً أى بحسب الوجود و كون الاول عين الثانى بهذا اللحاظ (لكن لايخفى) أن المراد بالعينية على القول بها إنما هو الاتحاد بحسب المفهوم لا المصداق ضرورة أن محل النزاع فى المسئلة إنما هـو مدلول الأمر بالشيئى أى مفاد الهيئة البعثية و أنه هـل يكون منه النهى عـن ضـده العام تضمناً أو إلتزاما أو هو هو بنحو المطابقة و العينية أم لا ولا يرتاب أحدٌ فى أن الالفاظ انمـا وضعت للمفاهيم التى هـى وجودات ذهنية عُبِّرعنها فـى لسان أهـل الفلسفة بمعقولات ثانوية لا لما عنى من المفاهيم أى المصاديق التى هى وجودات خارجية عُبّرعنها فى لسان أهل الفلسفة بمعقولات أولية ، فمد اليل ألالفاظ التى هـى محل النزاع إنما هى المفاهيم دون المصاديق وحيث عرفت أنها وجودات ذهنية فيمكن تخلل الجعل بينها و بين لوازمها فمـا ذكره صاحب الكفاية (قده) مـن أن اللزوم فى المقام يقتضى الاثنينية دون العينية فى غاية المتانة .

ثم إن صاحب ألكفاية (قده) وجّه الدلالةبنحو العينية بامكان أن يراد بها أنه ليس هناك إلاطلب واحـد لكنه منسوب إلى الوجود بالذات و بنحو الحقيقة فيكون بعثاً اليه و إلـى الترك بالعرض و بنحو المجازفيكون زجراًعنه فافهم (فأورد) عليه بعض المحققين (قده)بأن التحريك إلى مكان تكويناً تحريكعن مكان لا محالة إذ

الحركة لابد أن تكون بين حدين مبدء و منتهى فالقرب إلى المنتهى بعد عن المبدء طبعاً فالتقريب إليه تبعيد عن المبدء ، و اذا كان التكوين هكذا فالتشريع كذلك كذلك فالتحريك التشريعي إلى فعل بالامر به تحريك لامحالة عن نقيضه الذي هو تركه و يعبر عنه بالزجر و الردع فايجاب فعل ايجاب له بالذات و زجر عن تركه بالعرض إذ الزجر كالبعث يتعلق أولا وبالذات بأمور و جودية لاعدمية كالترك ، فلو أمكن تأويل توجيه صاحب الكفاية و إرجاعه إلى ما ذكرناه فهو و إلافظاهره محل الاشكال إذ طلب الترك بعنوانه ليس من شئون طلب الفعل لا بالذات ولا بالعرض بل هما متغايران و الآمر في مقام طلب الفعل لايمكن أن يكون في مقام طلب الترك ، نعم يمكن أن يكون في مقام المنع عن الترك بما ذكرنا من العناية فطلب الفعل لا يمكن أن يكون طلباً لتركه لا بالذات ولا بالعرض (لكن لايخفى) أن التحريك الى مكان تكويناً انما يلازم في الخارج التحريك عن مكان آخر بمعنى خلو ذلك المكان عن المتمكن إذ لابد لمن مكانٍ مّا فلدى تبديله مكانه بعد إشغاله يبقى مكانه الاول خالياً عنه طبعاً من دون أن يكون ذلك مورد إرادة المحرّك أو المتحرك بل الارادة إنما تتعلق بنفس الكون في المكان الثاني غاية الامر يتبعه خارجاً خلو المكان الاول قهراً لكن لا ربط له بعالم الارادة التكوينية ، و إذا كان الامر كذلك في الارادة التكوينية فهكذا في التشريعية فمتعلق البعث لدى الأمر بفعل كالسقي إنما هو نفس ذلك الفعل لاما يلزمه خارجاً بالقهر أي البعد عن نقيضه كترك السقي إذلم يقع ذلك في حيّز الارادة كي يتعلق به البعث الناشئ عقيبها بفعل النفس فليس مراد المولى بقوله إسقني : لاتترك سقيي : (نعم ماذكره) صاحب الكفاية (قده) من إسناد البعث حقيقة إلى نفس الفعل ومجازاً إلى نقيضة بمناسبة تلازم خارجي في مرحلة الامتثال بين ايجاد الفعل مع ترك نقيضه ، نظير إسناد الجريان إلى الميزاب مجازاً بمناسبة تلازم خارجي حال الجريان بينه و بين المطر الذي هو الجاري حقيقة من دون أن يكون ذلك الاسناد المجازي بالنسبة الى نقيض الفعل مراداً للآمر كي يكون مدلول اللفظ بدلالة إلتزامية (متين في الغاية) نعم لو اُراد (قده) أن البعث إلى النقيض بنحو الزجر مدلول إلتزامي لهيئة الأمر لو زاد على مقاله ما سيأتي في طي الجواب عن

الدلالة التضمينة من إنتفاء هـذه الدلالة و جداناً و برهاناً لكن حاشا مقامه العلمي الشامخ عن إرادة مثله مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر كلامه (قـده) فلوأمكن تأويل ماذكره المحقق المزبور (قده) بارجاعه إلى هذا الذى أفاده صاحب الكفاية (قده) فهو والا فقد عرفت أنه بظاهره محل اشكال بل منع .

وأما الدلالة بنحو التضمن (فتقريبها) أن الوجوب مركب من طلب الفعل و المنع عن نقيضه أى الترك (والجواب) أن مدلول الأمر مطلقاً هو الطلب أى البعث غاية الأمر أنه ، لدى عدم وصول ترخيص من قبل الشارع فى الترك يلزمنا العقل فى طريق الامتثال على ترك المخالفة فراراً عن عقوبته لدى المصادفة مع ارادة حتمية من المولى ، فمن هذا الحكم العقلى فى مرحلة الامتثال الموكولة بيد العقل فى طول الأمر الشرعى بالفعل ينتزع عنوان الوجوب ، ولدى وصول ذلك الترخيص لايلزمنا العقل على ترك المخالفة فينتزع منـه فى طول الأمر الشرعى عنوان الاستحباب ، فالوجوب والاستحباب حكمان عقليان فى رتبة الامتثال ولاربط لهما بمدلول الأمر أصلا ، ومنه يعلم أن (ماذكره) بعض الاساطين (ره) من أن إقتضاء الامر بالشيئ النهى عن ضده العام أى الترك بنحو اللّزوم البين بالمعنى الاعم مما لاكلام فيه ولا إشكال وبالمعنى الاخص ليس ببعيد (غيرصحيح) ضرورة أن اللزوم بالمعنى الأعم محل كلام بين القوم كما يشهد به مراجعة كلماتهم و بالمعنى الاخص مما لا دليل عليه ولذا نفى جملة منهم دلالة الأمر عليه بشيئ من الدلالات الثلاث ، و انما أوقع القوم فى مزعمة دلالة الامر بفعل على النهى عن تركه عدم انفكاك حكم العقل بلزوم الفرار عن العقوبة بترك المخالفة عن ذلك الأمر فخلطوا بين الحكمين و نسبوا حكم العقل إلى الشرع ، وقد وقع نظير ذلك من جملة منهم فى كثير من الموارد فتفطن ، فلقد أجـاد صاحب الكفاية (قده) حيث أجاب ببساطة الوجوب و كونـه مرتبة واحدة من الطلب ، كما أجاد بعض المحققين (قده) فى توضيح البساطة بأن الوجوب إن كان عبارة عن نفس الارادة فهو الكيفيات النفسانية التى هـى مـن الأعراض و معلوم أن الأعراض بسيطة خارجاً و إن انحلّت إلى الجنس و الفصل عقلاً ، وإن كان عبارة عن أمر منتزع عن البعث أى انشاء الطلب فهو من الاعتبارات

العقلية و معلوم أنها أشد بساطة من الأعراض لعدم إنحلالها إلى جنس و فصل عقلاً و لذا لا تدخل تحت مقولة ، فالوجوب بأى معنى كان بسيط ، و بأن دقيق النظر ينفى كون الوجوب مرتبة أكيدة من الطلب إذ الشوق إنبعث عن مصلحة لزومية أوغير لزومية مالم يتأكد ويشتد وجوده ويصل حدّ تحريك العضلة لايتولد منه فعل ، فارادة الفاعل أى الشوق المولّد للفعل مرتبة واحدة أبداً لا تزيد و لا تنقص أمّا الشدة و الضعف فهما فى ناحية الغرض الداعى إلى الشوق بلا إرتباط لهما بنفس الشوق المنبعث ، ويشهد لذلك أن الشيئى الواحد ربما يكون أشد ملائمة للطبع أى الهوى بدون لابدية فيه بحسب ذلك و أقل ملائمة للعقل مع أنه لابد منه عقلا فالشدة و الضعف فى ناحية الغرض أى المصلحة طبعية كانت أم عقلية لاتوجبان التفاوت فى الشوق العقلانى أو الطبعى ، ولايتوهم أنا نريد إنكار تعدد مراتب الارادة حتى يشكل بوضوح تعدد مراتبها كسائر الكيفيات النفسانية نظير الحب و البغض بل نقول ان الزائد من مقدارها الدخيل فى أصل تحقق الفعل ممّا لا حاجة إليه فى الارادة الفاعلية ، و إذا كان هذا حال الارادة التكوينية فكذلك التشريعية ضرورة عدم الفرق بينهما من هذه الجهة فلتكن مرتبة الطلب فى الوجوب و الندب واحدة بلا تأكد و شدة فى الوجوب كما يظهر من صاحب الكفاية (قده).

(لكنه) (قده) جعل التحقيق فى المقام أخيراً إختلاف مرتبة الشوق بتبع الارادة شدة و ضعفاً و بذلك صحح مقال صاحب الكفاية من كون الوجوب مرتبة أكيدة من المطلب (و هذا) محل تأمل بل منع ضرورة ان الشوق المولّد للفعل الذى يعبر عنه فى لسان أهل الفلسفة تارة بالميل الطبعى و أخرى بالقوة المنبثّة فى العضلات وفى لسان الاصوليين بالشوق المؤكد مالم يصل فى حدّ تحريك العضلة نحو الفعل لايتولد منه الفعل أصلا ، سواء كان للفعل مصلحة لزومية توجب تأكد مرتبة الارادة النفسانية التى يترشح منها الشوق الطبعى أم لا فلا تختلف مرتبة هذا الشوق بالشدة والضعف وجداناً أو برهاناً ، أمّا الاول فلما نرى من أنفسنا خارجاً من عدم الفرق بين ميل طبعى حاصل عند تحقق فعل ذى مصلحة لزومية و بين الحاصل عند تحقق فعل ذى مصلحة غير لزومية ، و أمّا الثانى فلما ذكره نفس هذا المحقق (قده)

بعنوان دقيق النظر و حاصله انه إذا تحقق معلول في مورد عقيب وجود شيئى كتحقق (د) عقيب وجود (الف) ثم تحقق ذلك المعلول في مورد آخر عقيب ذلك ألشيئى مع ضمّ ضميمة كتحقق (د) في مورد آخر عقيب وجود (ألف) منضما الى (ب) يكشف ذلك عن ان تلك الضميمة غير دخيلة في ذلك اى ناحية العلية وان تمام العلة لذلك المعلول نظير (د) في المثال انما هو نفس ذلك الشئي فقط نظير (الف) في ألمثال، ففي المقام إذا فعل خارجي في مورد عدم مصلحة لزومية عقيب مرتبة خاصة من الشوق الطبعي المنبثّ في العضلات و في مورد تحقق مصلحة لزومية عقيب تلك المرتبة من الشوق مع شدة حاصلة فيه، يكشف ذلك عن أن تمام العلة المؤثرة في تحقق الحركة الفاعلية نفس تلك المرتبة الخاصة من الشوق الطبعي بلا دخالة للشدة الزائدة على أصل المرتبة في ناحية العلة، و إذا إنحصرت العلة بمرتبة وحيدة من الشوق نقول لا يعقل تفاوت مرتبة ذلك الشوق ضرورة أن النفس لاتولد عقيب إنقداح الارادة فيها إلّا ما يصير علة لتحقق المراد في الخارج لا أزيد من ذلك، فتفاوت المرتبة في الارادة التكوينية و كذا التشريعية (غير معقول رأساً مضافاً إلى أن المعلول في الارادة التشريعية) عبارة عن نفس البعث أى انشاء الطلب الذى هو جانحى فتفاوت المرتبة على فرض وجوده في الشوق المولِّد لذلك الفعل الجانحى لايتطرّق إلى نفس الفعل، بل قد حققنا في محله أن المصالح و المفاسد التي هي في مرحلة دواعى الطلب لا ربط لها بمرحلة نفس الطلب كي يتفاوت بحسبها، و لذا قلنا آنفاً بأن الطلب نوع واحد بسيط والوجوب و الندب منتزعان عنه بحكم الفعل في طول عدم وصول الترخيص في الترك من قبل الآمر و وصوله فتدبر جيداً، و أمّا الدلالة بنحو الالتزام فتقريبها ظهر مع جوابه مما أسلفناه (فظهر) مما ذكرناه إلى هنا أن الامر بالشيى لايقتضى النهى عن ضده مطلقاً سواء الخاص و العام.

(الأمر الرابع) في ثمرة المسئلة (وظاهر جماعة) كصاحب الكفاية (قده) وغيره ظهورها في فساد عبادة وقع تركها مقدمة لفعل مأمور به كالصلاة للازالة بناءاً على تمامية أمور ثلاثة أحدها مقدمية عدم الضد لوجود ضده ثانيها كون وجوب المقدمة شرعيًا ثالثها كون النهى الغيرى المتولد من الوجوب المقدمى بالنسبة إلى فعل ضد المأمور به كالصلاة لدى الامر بالازالة مستلزما للمبغوضية، اذ بعد تمامية هذه الامور تكون الصلاة منهيًا عنها وسيأتي في باب النواهي إنشاءالله

تعالى أن النهى فى الصلاة يقتضى فسادها (لكنك) حيث عرفت سابقاً فساد الصغرى أعنى مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر من جهة أن العدم مطلقاً لايصلح للتأثير والتأثُّر وعرفت فساد الكبرى أعنى وجوب المقدمة شرعاً من جهة أن الاستلزامات العقلية الخارجة عن حوصلة نفس التكاليف كوجوب المقدمة وحرمة ضدالمأمور به ونحو ذلك تكون بأجمعها موكولة بيدالعقل فى مرحلة إمتثال تلك التكاليف ، و كذا فساد إستلزام النهي الغيري المبغوضية من جهة أن الأو امر و النواهى الغيرية ليس فيها ملاك أصلا فليست بمقربة ولامبعدة (تبين) لك فساد هذه الثمرة (نعم يظهر) من بعض المحققين (قده) تصحيح المبغوضية فى خصوص المقام و تتميم الثمرة بذلك بدعوى أن الشروع فى مقدمات الحرام شروع فى مخالفة النهى المولوى فهو مبغوض لدى المولى كما أن الشروع فى مقدمات الواجب شروع فى إمتثال الأمر المولوى فهو محبوب لدى المولى ، فالاشتغال بفعل الصلاة الذى يترتب عليه ترك الواجب أى الازالة إشتغال بمخالفة الواجب وشروع فى الاتيان بالمبغوض فهو مبغوض فالصلاة فاسدة وبه تتم ثمرة المسئلة ، فالأولى منع الصغرى أى مقدمية عدم الضد لوجود ضده بالتقريب المتقدم (لكن تقدم) عين هذا البيان من بعض الاساطين(ره) فى خلال كلماته فى بحث مقدمة الواجب وتقدم جوابه منا وحاصله أن المراد من ذلك لو كان الشروع فى فعل نفس الحرام فهو خلاف المشاهد بالوجدان ولو كان الشروع فى مقدماته الوجودية فهومسلّم لكن مبغوضيته أول الكلام غاية الأمر كونه تجرياً فى حكم العقل كما أن الاشتغال بمقدمات الواجب إنقياد لحكم العقل ، بلا إستلزام محبوبية في الثاني ولامبغوضية فى الاول (فالحق) على فرض تسليم الصغرى منع الكبرى كما عرفت .

(ثم أن بعض) الاساطين (ره) بعد بيان الثمرة المزبورة نقل إشكالا (حاصله) أنا سواء قلنا بلزوم وجود الأمر فى صحة العبادة وعدم كفاية ملاكها و رجحانها الذاتى أم قلنا بكفاية ذلك فى صحتها بلا لزوم الأمر لا فرق بين القول بالاقتضاء و عدمه فى مورد تزاحم واجب موسع مع مضيق أو واجبين مضيقين أحد هما أهم ، إذالموسع أوغير الاهم لا أمر له فعلى القول بلزوم الأمر تفسد العبادة بفقدان مقوّمها

قلنا بالاقتضاء أم لا وعلى القول بكفاية الملاك تصح العبادة لوجود مقوّمها وإن لم يكن خطاب قلنا بالاقتضاء أم لافاين ثمرة المسئلة (ثم نقل) عن المحقق الثانى(قده) دفع الاشكال (بما حاصله) ظهور الثمرة على القول بلزوم الأمر فى صحة العبادة إذغير الاهم أو المبتلى بالمزاحم من أفراد الواجب الموسع يكون منهياً عنه على القول بالاقتضاء وذلك يقيد إطلاق الأمر فيوجب الفساد ، بخلافه على القول بعدم الاقتضاء إذمتعلق الأمر نفس الطبيعة بوجودها السعى المنطبق قهراً على كل واحد من أفرادها خارجاً حتى الفرد المبتلى بالمزاحم ضرورة تساوقه مع سائر الافراد من جهة الفردية للطبيعة ، فهذا الفرد وإن لم يمكن الاتيان به بقصد الأمر الانحلالى المتعلق بخصوصه لفقدانه فى صورة المزاحمة لكن يمكن الاتيان به بقصد الامر المتعلق بنفس الطبيعة والمفروض أن إنطباق الطبيعة على هذا الفرد قهريٌّ فالاجزاء عقليٌّ فتصح العبادة وتتم الثمرة (ثم ناقش) فيه بأن ذلك يتم على مسلك خروج القدرة عن متعلق البعث وإشتراطها فى التكاليف عقلاً أمّا على المسلك الحق من أخذها فى متعلق البعث من قبل ذات البعث ، إذحقيقته حمل المكلف و دفعه نحو إيجاد المبعوث إليه وكما أن الدفع نحوغيرالمقدور ممتنعٌ تكويناً فكذلك تشريعاً إذ الارادة التشريعية تتبع التكوينية ، فاذا كان البعث نحو غير المقدور بذاته ممتنعاً فلا محالة يوجب تقيّد متعلقه بالقدرة بمعنى إنقسام أفراد الطبيعة إلى مقدورو غيره وعدم تساوقهما فى الفردية للطبيعة المأمور بها بل إختصاص الأول بوقوعه متعلق البعث وخلوّ الثانى عن الخطاب والملاك معاً ، فلاتتم الثمرة إذغير المقدور أفراد الطبيعة أى الفرد المبتلى بالمزاحم أجنبى عن العبادة المحبوبة للمولى فهو فاسد جزماً على القول بلزوم الأمر فى صحة العبادة إذلا أمر به لعدم القدرة عليه قلنا بالاقتضاء أم لاأمّا على القول بكفاية الملاك فيها وعدم كفاية النهى الغيرى فى المبغوضية كما قوينا هما فى باب التعبدى والتوصلى فيصح ذلك الفرد قلنا بالاقتضاء أم لا .

أقول تحقيق المقام موقوف على تحليل حقيقة البعث فنقول مستمِدّاً من الله تعالى أن حقيقة البعث عبارة عن حمل الغير و تحريكه بالتسبيب أى بسبب إنشاء الطلب نحوالفعل فهوبنفسه من أفعال النفس ، ومن هذه الجهة أى كونه فعلاًتكوينياً

للفاعل المختار يكون فى طول الارادة ويتوقف صدوره من الباعث على قدرته على هذا الجعل والانشاءِ إذالعجز فى الافعال التكوينية مانع عن إنقداح الارادة بالنسبة إليها ولـذا تكون فى طول القدرة ، فمع تحقق مباديه أى القدرة و الارادة يتحقق البعث لامحالةبلاتوقفهعلىشيئ آخرمماهوفىطولهومن شئون المبعوث أىالمكلف كعلمه بذلك البعث أوجهله أوقدرتهعلىإيجادالفعل المبعوث اليه أو عجزه،ضرورة أن مرحلة البعث الذى هوفعل المولى متغايرة مع مرحلة القدرة و العجز بالنسبة الىإيجاد متعلق البعث أو العلم والجهل بنفس البعث التى هى من صفات المكلف ولا إرتباط لا حدى المرحلتين بالأخرى كى يمكن أخذها فيها بل الثانية فى طول الاولى فكيف يعقل دخل ما فى طول الشيئى فيه(وبالجملة) فالقدرةعلى الفعل التى هى من صفات المكلف خارجة عن حوصلة البعث الذى هوفعل المولى غاية الأمرأنها بحسبالوجود الخارجى تكون تارة مقارنة مع صدور البعث عن المولى و أخرى متقدمة عليه و ثالثةً متأخرة ، وعلى أى تقدير لاربط لهـا بحقيقة البعث وجـداناً وبرهاناً كماعـرفت فسبق وجودهـا بالنسبة إلىالارادة التكـوينية ممـا لابـد منه بخلافه بالنسبة الى الارادة التشريعية فيمكن تأخره عنهاكما يمكن تقدمـه و تقارنه فقياس إحدىالارادتين بالاخرى من هذه الجهة فاسد جدا .

نعم العقل بعد ماأدرك إحتياج تحقق الفعل المبعوثإليهفىالخارج إلى قدرة المكلف على إيجاده يحكم بتاً بأن صحة توجيه الخطاب نحو المكلف مع إرادة الباعث منه تحقق المبعوث اليه فى الخارج لا تعجيزه أو إختباره أو نحو ذلك من دواعى البعث مشروطة بكون المكلف قـادراً على ذلك الفعل فـى وقته فبدونه لا يستحق على تركه العقاب ، إذ العقل كما أنّ لهإدرا كاتٍ تصوريةأوتصديقية كذلك له فى طول تلك الادراكات أحكامٌ و هما متباينان ضرورة أن الأولى إنفعال العقل و الثانية فعله فانكار الاحكام العقلية مساوق مع إنكار الأمورالوجدانية (و بالجملة) فاشتراط القدرة فى متعلق التكاليف فى مرحلة ايجادها أى الامتثال إنما هو بحكم العقل فى طول دركه توقف تحقق الفعل خارجاً عليها بلا دخل لهافى متعلق البعث كى يوجب تخصص الطبيعة إلى حصتين و إختصاص حصة مقدورة بـالبعث دون غيرها ولا عدم تساوى أفراد الطبيعة من حيث الفردية للمأمور به ، كيف و لـو كـان

تعلق البعث بنفسه موجباً لتحصص الطبيعة لكان كذلك مطلقاً و لولم يكن البعث بداعي تحقق المبعوث إليه خارجا بل بداعي التعجيز أو الاختبار أو نحو هما مع أن أحداً حتى هذا القائل لا يلتزم بذلك في مثل هذه الموارد فيكشف عن أن ذلك ليس ذاتياً لنفس البعث (فتلخص) أن كون الاشتراط بالقدرة ذاتياً للبعث ممالامحصل له بل لا يمكن تعقله ، ثم لو سلمنا تحصص الطبيعة بنفس تعلق البعث و كونه ذاتياً للبعث و لن نسلمه قط لكن نقول إن ذلك تقيُّدٌ من قبيل ضيِّق فم الركية بمعنى قصور البعث من أول الامر عن شمول غير المقدورة من حصص الطبيعة فكانها منحصرة بالمقدورة ، لا تقييدٌ بمعنى تضييق دائرة المبعوث إليه وتنويعه إلى نوعين نوعين مقدور و غيره فالطبيعة بما لها من الملاك الواقعي منطبق قهراً على غير المقدور أيضا فيكون مجزياً عقلا، فملاك البعث عامٌ و هو كاف في صحة العبادة ، مع أن التقييد حسب إعتراف هذاالقائل في محله فرع الاطلاق فالبعث إذالم يكن قابلاً للارسال بالنسبة إلى غير مورد القدرة فهو غير قابل للتقييد بالقدرة فمفاد الهيئة البعثية لا يقبل التقييد بالقدرة أصلا ، على أن تقييد شيئي بشيئي لابد فيه من وجود المتقيدفي رتبة سابقة على وجود القيد كي يعقل التقييد فبناءاً على كون الاشتراط بنحو التقييد لاالتقيُّد لابدَّ من وجودالبعث مع قطع النظر عن القدرة في رتبة سابقة عليها حتىيمكن تقييده بها والمفروض تأخرهعنها فلايعقل تقييدهبها بها ، فلا اشكال في ثمرة المسئلة من هذهالجهة و جواب المحقق الثاني (قده) متين بل الحق في نفي الثمرة ما قلناه من منع الصغرى و الكبرى فراجع .

ومما ذكرناه (ظهر) حال مسئلة عويصة صارت معركة الآراء بين متأخري الاصوليين وهي الترتب حتى إدَّعى صاحب الكفاية (قده) إستحالته علىمبناه الذي عليه المشهور من دخل القدرة في التكليف شرعاً بأحد أنحائه الآتية و تصدّى جلُّ من تأخر عنه لولا الكل لتصحيحه مشياً على إرتكاز دخلها في الامتثال عقلاً مريدين تطبيق المصطلحات على المرتكز فلم ينجحوا و وقعوا فيما وقعوا من المحاذير التي ستعرفها (حيث تبين) أنه في كل مورد من موارد التزاحم بين الخطابين في عالم الامتثال انما يحكم العقل بأن المكلف إذا أتى بأحد الواجبين المتزاحمين

فهو معذور في ترك الآخر وهكذا إذا ترك ذلك وأتى بالآخر يكون معذوراً في ذلك، إذ ليس له الاقدرة بدلية و هي لاتكفي الا لامتثال أحد المتزاحمين فاذا صرفها في إمتثال واحد منهما فقدعجز عن إمتثال الآخر ويكون معذوراً عقلا إذا كان الواجبان متساويين في الملاك، سواء كانا مستقلين كالصلاة وأداء الدين لدى المطالبة أم جزئين لواجب مركب كذكر الركوع أو السجود مع الطمأنينة حاله للصلاة بناءاً على وجوب الثاني و كونه جزءاً أم شرطين له كالطهارة والاستقبال للصلاة أم كان أحدهما جزءاً و الآخر شرطاً كالقيام و الاستقبال للصلاة، ففي جميع هذه الموارد يتخير المكلف عقلاً بين إمتثال أحد الواجبين فلايتنجز في حقه الا أحدهما ولا يعذر إلا في ترك أحدهما قضاءاً لما عنده من القدرة البدلية للامتثال و العجز البدلي عنه، فلو أهمل تلك القدرة بالكليّة ولم يصرفها في إمتثال شيئ من الواجبين بل خالفهما معاً كان معاقباً على ترك أحدهما البدلي حسب قدرته البدلية، أمّا إذا كان أحد الواجبين أهم من الآخر كازالة النجاسة عن المسجد الذي هو واجب فوري بالقياس الى الصلاة الموسعة إلى آخر الوقت أوحفظ النفس المحترمة بالقياس إلى واجب آخر لايصل حدّه في الاهمية لدى الشارع، فالعقل يستقل بلزوم صرف قدرته البدلية في إمتثال الأهم و بأنه إذا لم يصرفها في ذلك فهو عاص في تفويت مصلحة الأهم لكنه مع ذلك ليس بمعذور في ترك الآخر الذي يكون قادراً على إمتثاله بالفعل بمقتضى قدرته البدلية، فيجب صرفها في الاتيان بالمهم فراراً عن إهمال قدرته.

و توضيح ذلك زيادةً عما عرفت آنفاً في نفي الثمرة يستدعي تفصيل الأقوال في مورد إعتبار القدرة و الحاكم باعتبارها (فنقول) و نستمدُّ التوفيق من الله عز و جل إن إعتبارها يتصور على أنحاءٍ أربعة (الاول) أن تكون القدرة شرطاً للجعل بالمعنى المصدري أي لصدور التكليف عن الآمر الملتفت إلى عجز المكلف عن الامتثال يقبح عقلاً صدور التكليف منه فمورد إعتبار القدرة على هذا قبل الجعل و الحاكم بالاعتبار هو العقل فتكون مسئلة كلامية، و أظن بأنه قد ذهب إلى هذا النحو من الاعتبار بعض الاصوليين (ويندفع) بأنه موقوف على أن يكون الغرض من التكليف مباشرة المكلف بالامتثال بنفسه و في وقته بأن لا يكون للتكليف إطلاق

بالنسبة إلى غير الوقت إذا كان الواجب موقتاً أى لايكون للواجب قضاء ولا بالنسبة إلى غير المكلف بأن تكون المباشرة قيداً فى التكليف أو المكلف بحيث لم يمكن لغير المكلف الاتيان بالواجب تبرُّعاً أو بالتسبيب ، و كلا الامرين باطلان ضرورة ثبوت القضاء للموقتات غالباً و عدم ثبوت قيدية المباشرة فى غيرها كذلك و ناهيك عنه ماورد فى الحج من أن العاجز عن الاتيان به مع الاستطاعة المالية يجوز له أن يستنيب غيره لاداء الحج عنه فى حيوته كما يجوز له بل يجب عليه الايصاء بذلك لما بعد موته و يجوز لغيره التبرُّع بالنيابة أو الاستنابة عنه بعد موته بل حال حيوته بالنسبة الى بعض الواجبات ، بل هذا النحو من اعتبار القدرة موقوف على أن يكون الغرض من التكليف فى شرعنا إمكان الداعوية له فمن يعلم منه بأنه لا ينبعث عنه كالكفار و العصاة و الجاهلين لا سيّما بالجهل القصورى بل النائمين و الغافلين يكون تكليفهم قبيحاً عقلاً الذى يستحيل صدوره عن الشارع جزماً ، مع أن ذلك خلاف ضرورة المذهب بل الدّين و خلاف ظواهر الأدلة الشرعية بحيث أنها مطلقة غير مقيدة بقيد القدرة و إنَّما الغرض من التكليف أى البعث المولوى نحو المأموربه بالنسبة إلى كل من يمكن أن يوضع عليه قلم التكليف عدم إستناد منع الفيض إلى البارى جلَّ شأنه و هذا مما يوافقه إتقان التشريع فان عمومه هومقتضى حكمة التشريع و يعاضده إطلاق أدلة التشريع حيث عرفت عدم تقيدها بقيد القدرة .

وعليه (فتكليف) العاجز الفعلى الذى يتمكن من الإمتثال فيما بعد ذلك إمّا مباشرة بالقضاء فى الموقتات والأُداء فى غيرها الذى تجدد القدرة الى آخر العمر وإمّا بالتسبيب بالاستنابة فى حيوته مع اليأس عن قدرته أو بالايصاء لما بعد موته أو بتبرّع الغير عنه (ليس) بقبيح عقلاً أبداً بل هو صحيح عقلاً وفيه لطف وتفضل من الشارع على المكلف جزماً كى لايحرم أحدُ عن درك فضائل التكاليف و آثاره الدنيوية و الأُخروية ، فالعقل و النقل متوافقان على خلاف هذا النحو من إعتبار القدرة فى التكليف (فان قلت) إذاً لا معنى للبعث الجدّى بالنسبة إلى غير المنبعث عن التكليف فعلاً بل هو إمّا تسجيل للعذاب كما فى تكليف الكفار والعصاة أو

إرشاد إلى وجود ملاك التكليف كما فى تكليف الجاهل قصوراً والنائم و الغافل (قلت) كلاّ لا يلزم ذلك لان التشريع لابد فيه من إعمال المولوية فالبعث أبداً جدّى بمعنى أن الشارع يريد بارادة جدية صدور الفعل عن المكلف و يبعثه نحوه بعثاً جدّياً مولوياً و إن لم يمتثل فعلاً و ذلك لاينا فى مع كون العاجز عن الامتثال مطلقاً بجميع أنحاء العجز معذوراً لدى العقل،فلو سلّمنا كون البعث عبارة عن جعل الأمر مع امكان الداعوية أيضاً وأغمضنا عما عرفت من كونه أعم من ذلك نقول إن العجز عن الامتثال عذر عقلى فالمراد بامكان الداعوية إنما هو الامكان الذاتى دون الفعلى أى جعل ما يمكن فى نفسه أن يكون داعيا و لو منع عن داعويته الفعليّة مانع ، و إذا كان ذلك لايضر بجدية البعث على مبنى إمكان الداعوية فلا يضر بها على مبنى عدم إستناد منع الفيض إلى الجاعل كما هو المختار الذى عرفت دليله بطريق أولى .

(الثانى) أن تكون القدرة شرطاً للجعل بالمعنى الاسم المصدرى أى حدّاً شرعيا للحكم و قيداً مأخوذاً فى مضمون الخطاب شرعًا و الكاشف عن هذا التقييد هو العقل المستقل بقبح توجيه الخطاب نحو العاجز ، وقد ذهب إلى هذا النحو من الاعتبار صاحب الكفاية و تبعه بعض تلامذته قدس سرهم (و يندفع) بأن العقل إنما هو الحاكم بالاستقلال فى مرحلة الامتثال فيحكم باعتبار القدرة فى عالم الامتثال لا أنه يكشف عن إعتبار الشارع القدرة فى ناحية التكليف كما هو المدّعى و الفرق بين الامرين واضح (و بالجملة) فاعتبار القدرة فى تنجز التكليف أى باعثيته الفعلية مسلم لا يقبل الانكار لكن الشأن فى لزوم إعتبار الشارع ايّاها فى التكليف و لا ملزم عليه ، لان وظيفة الشارع إنما هو جعل الحكم بالنسبة إلى ما فيه الملاك و قد فرغ عنه أمّا تقييد حكمه بالقدرة و أخذها فى مضمون خطابه فليس من وظيفته بعدما يكال مرحلة الامتثال بيد العقل المستقل باعتبارها فى تلك المرحلة ، فاذا كان المكلف عاجزاً فلم يمتثل التكليف لعجزه يراه العقل معذوراً غير مستحق للعقاب ، بل الروايات القريبة بالتواتر الواردة فى الموارد المختلفة مثل : كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر ، و ما يشبهه فى المضمون شاهدة بهذه المعذورية

عقلاً الكاشفة عن عدم إعتبار القدرة فى مضمون الخطاب شرعًا ، فالثبوت و الاثبات متطابقان على خلاف هذا النحو من اعتبار القدرة فى التكليف .

(الثالث) أن تكون القدرة شرطا فى متعلق الخطاب عقلا بأن يكون التكليف متعلقاً بالحصة المقدورة من المتعلق دون غير المقدورة من أول الأمر بمقتضى ذات البعث قياساً للارادة التشريعية أى جعل التكليف بالارادة التكوينية أى الميل الطبعى الصادر منه الفعل فى الخارج ، إذ كما أن الارادة التكوينية لا تتعلق بغير المقدور فلا تتحرك عضلات الفاعل نحو ايجاد ما لا يقدر عليه تكويناً و فى عالم الخارج أبداً فلتكن كذلك الارادة التشريعية أى البعث الذى حقيقته حمل المكلف و دفعه نحو ايجاد المبعوث إليه ضرورة أنها تابعة للارادة التكوتنية من الجاعل ، فلا يتعلق التكليف شرعًا بفعل غير مقدور أبداً ، وقد ذهب إلى هذا النحو من إعتبار القدرة فى التكليف بعض الاساطين (ره) على ما يظهر من شتات كلماته التى منها ما تقدم فى مقام نفي الثمرة إشكالاً على مقال المحقق الثانى (قده) و منها غير ذلك (و يندفع) علاوة عمّا تقدم فى جوابه هناك بأن هذه المقايسة باطلة بل مغالطة لوضوح الفرق بين الارادتين بداهة أن الارادة التكوينية بمعناها الذى عرفت لايتوسط بينها و بين الفعل أمرًا آخر بخلاف الارادة التشريعية فتتوسط بينها و بين الفعل إرادة المكلف ، فالارادة التشريعية إنّما تتعلق بالفعل مجرداً عن لحاظ القدرة و عدمها و بعبارة أخرى لا تتعلق الارادة التشريعية إلا بما فيه الملاك والقدرة حيث لايكون قيداً لما فيه الملاك فليست ملحوظة فى المتعلق ضرورة لزوم كون الارادة التشريعية مساوية لما فيه الملاك لاأعم منه ولا أخص ، و إنّما تلاحظ القدرة فى الارادة التكوينية من المكلف التى توجب ايجاد الفعل فى الخارج ، فهذا النحو من إعتبار القدرة أيضاً مما لا يساعد عليه برهان .

(الرابع) ما هو المختار الذى ظهر من خلال كلماتنا السالفة بأن تكون القدرة شرطاً لتنجز الخطاب أى فى مرحلة إمتثال التكليف عقلاً فقط فوجود القدرة مصحح للمؤاخذة على ترك إمتثال التكليف وعدمها أى العجز مؤمّنٌ عنها ، و هذا النحو من الإعتبار مما يوافقه الثبوت والاثبات معاً أما الثبوت فلما عرفت من أن

وظيفة الشارع جعل الحكم بلحاظ ما فيه المصلحة الـذى ليست منه ألقدرة فليس فى عهدة المشرّع لحاظ وجـود القدرة و عدمها ، و أمـا الاثبات فلما عرفت مـن اطلاقات الادلة بلا موجب لتقييدها و أن حكم العقل ليس الا المعذورية فى حـق العاجز و عدمها فى حق القادر بلا كشف له عن إعتبار القدرة فى مضمون الخطاب أو متعلقه ، أمّا ماورد فى الشرع من أخذ القدرة فى التكليف كالاستطاعة فى بـاب الحج فليس من التقييد بالقدرة المبحوث عنها وإنما هو تضييق لدائرة القدرة التى كانت شرطاً فى الامتثال عقلا و جعل حصة خاصة منها قيداً فى هذا الحكم الخاص شرعًا و لـذا يعتبر فـى الحج الرجوع إلـى الكفاية أيضا ، و بعد مـا اتضح نحو إعتبار القدرة و الحاكم به تبيّن أنه كان اذا كان هناك واجبان مطلقان تعلقا بالمكلف فى زمان واحد فتزاحما فى مرحلة الامتثال ، من جهة أن المكلف ليست له قدرتان كى يصرف كُلّ واحدة منها فى إمتثال واحد من الواجبين و يمتثلهما معاً بل له

قدرة واحدة بدلية أى فى ترك احدهما فقط

ألقدرة على إمتثال أحدالواجبين فقط فهو معذور لا فى ترك كليهما ، فيحكم العقل بالتخيير بين المتساويين فى المصلحه سواء كانا مستقلين أم لا وبلزوم صرف القدرة فى إمتثال الأهم من الواجبين إذا كان أحدهما أقوى مصلحة من الآخر أو أكثر إهتماماً لدى الشارع و على تقدير تركه عصياناً فبلزوم صرفها فى الواجب الآخر على النحو الذى قلنا ، فاذا ترك إزالة النجاسة عن المسجد مثلا و اشتغل بالصلاة فقد إمتثل أمرها الشرعى و تصح قضاءاً لتطابق المأتى به مع المامور به قهرًا الذى هو موضوع الاجزاء عقلا .

فقد إنقدح مما ذكرناه أن الارتكاز العرفى مساعد مـع لزوم صرف القدرة فى الواجب الآخر المهم ممن لم يصرفها فى الواجب الأهم مثلا فيصحّ ما سمّوه بالترتب ، وإلا فليس فى البين خطابٌ ترتُّبى كما ستعرف تفصيله فى الاشكال على مقالات القوم ، ولا يتوجه أيُّ إشكال على ما قلنا ولا يوجب الالتزام بتعدد العقاب لدى ترك كلا الواجبين المتزاحمين بأن يلتزم بعصيانين طوليين كما جعله صاحب الكفاية من التوالى الفاسدة للقول بالترتُّب ولذا لم يلتزم بهما استاده السّيد المجدّد الشيرازى على ما حكاه عنه (قدهما) إذ كما أن القدرة البدلية مصححة للعقاب على

ترك أحدهما فكذلك العجزالبدلي مصحح للمعذورية بالنسبة إلى أحدهما فلايتعدد العصيان (نعم) مع كون أحدهما أهم وكون العقاب على تركه أزيد تكون القدرة المزبورة مصححة للعقوبة الزائدة فاذا أتى بالمهم حين ترك الاهم استحق العقوبة بمقدار تفويت ملاك الاهم وإذا تركهما معا إستحق عقوبة واحدة هي أشدالعقوبتين فاشكاله (قده) في تعدد العقوبة مما يشهد على صحة مسلكنا من كون القدرة والعجز مأخوذين في مورد الامتثال بحكم العقل ، إذملاك صحة المؤاخذة على الترك حينئذ هو القدرة بحكم العقل و حيث أنها بدلية فهي مصححة للمؤاخذة البدلية على النحو الذي قلنا ، غاية الأمر أن الارتكاز المزبور الذي عرفت مساعدته مع الترتب لاينطبق على مصطلحات القوم بعد ما التزموا بقيدية القدرة للتكليف بأحد أنحائها الثلاثة المتقدمة التي عرفت فسادها ، و إنما ينطبق على ماهو الحق من أن العجز معذِّر عن ترك الامتثال عقلا فالقدرة شرط في هذه المرحلة كما بيناه ، فصاحب الكفاية (قده) مشى على طبق مبناه ومصطلحه من كون القدرة حداًللتكليف فرأى بطلان الترتب حيث قال ما ملخصه .

تصدّى جماعة من الافاضل لتصحيح الامر بالضد من ناحية الترتب أي الامر بضد شيئي مترتباً على عصيان الامر بذلك الشيئي على نحو الشرط المتأخر أوعلى البناءِ على عصيانه على نحو الشرط المتقدم أو المقارن ، إذلامانع عن الامر بالضدين بهذا النحوبأن يكون الامر بأحدهما وهو الاهم مطلقاً والأمر بالآخر وهو المهم معلقاً على عصيان الأمر بالاهم أو العزم على عصيانه متقدماً أو مقارناً ، وربما اضيف إلى هذا البرهان كثرة وجود هذا السنخ من الامر بالاضداد في العرفيات (لكن الحق) فساد ذلك لان ملاك إستحالة طلب الضدين في عرض واحد موجود في طلب الضدين على نحو الترتب إذالمفروض أن الأمر بالاهم فعليٌ في رتبة عصيانه ولم يسقط بعد بمقتضى إطلاقه الشامل لهذه المرتبة فمالم يتحقق عصيانه خارجاً ولم يسقط أمره لايمكن دعوى قابلية الأمر بالمهم للجعل (ودعوى) أن إجتماع طلبين بالنسبة الى ضدين إنما يكون محالا إذالم يكن بسوء إختيارالمكلف فمعه كما في المقام لاإستحالة في ذلك (مدفوعة) بان ملاك الاستحالة هو امتناع

طلب الضدين فمع إلتفات الحكيم إلى ذلك يستحيل صدور طلب الضدين منه ولو على نحو الترتب فهذا الملاك لايختص بحال دون حال (فان قلت) فما العلاج فيما وقع في العرفيات من هذا السنخ من الطلب (قلت) العلاج أحد أمرين إمّا تجاوز الآمر عن أمره الاول وإمّا كون أمره الثاني إرشاداً الى وجود المصلحة في متعلقه و كون الاتيان به محبوباً لدى المولى موجباً لسقوط مقدارمن العقوبة المستحقة على عصيان الأمر الاول : إنتهى والمستفاد من مقاله (قده) أن سرّ إستحالة الترتب لديه هو المطاردة في عالم الامتثال بين الأمرين و هذه المطاردة نشأت من قبل إقتضاءِ كل واحد من الأمرين الانبعاث نحو متعلقه المفروض كونه مضاداً مع متعلق الأمر الآخر ، والتضاد مستند إلى إقتضاءِ الامرين المولود عن فعليتهما و المراد من فعلية الامر تنجيزه الناشئ من بقاءِ إطلاق الأمر بالاهم مع حدوث الأمر بالمهم لتحقق شرطه ، فليس مراد صاحب الكفاية (قده) صدور الأمر بالضدين خارجاً من قبل المولى كما زعمه جلّ من تصدّى لتصحيح الترتب وعليه بنوا أساس الاشكال على مقاله على ما ستعرف مقالاتهم بل مراده كون اجتماع الطلبين ملاكاً لاستحالة الأمر بالضدين على نحو الترتب وملاك إستحالة الأمر بهما في عرض واحد عدم قدرة المكلف على إمتثال كلا الأمرين بعد معلومية أن القدرة على مذاقه (قده) قيد للتكليف ، و هذا الملاك لم يصححه أحد من المتصدين لتصحيح الترتب كما ستعرف تفصيله ، فالحق معه على هذا المبنى لكن بعد ما اتضح فساد المبنى ظهر فساد الابتناءِ .

(نعم) ماذكره (قده) من أن القائل بالترتب بعد فرض صحته لايحتاج لصحة الضد المهم ولو كان عبادة إلى دليل آخر بخلاف القائل بعدم الترتب فلايمكنه تصحيح العبادة من ناحية الأمر اذلا أمر بالمهم على مسلكه و إنّما يمكنه تصحيحها من ناحية وجود الملاك في المأتي به فقط ، نعم إذا كان المهم من الواجبات الموسعة و قلنا بتعلق الأمر بالطبايع دون الأفراد أمكن تصحيحه من ناحية الأمر أيضاً لان الفرد المزاحم بالأهم من ذلك الواجب وإن كان خارجاً عن الطبيعة بما هي مأمور بها لكنه لما كان مساوياً مع سائر الافراد من حيث الوفاء بالغرض يمكن الاتيان به بعنوان إمتثال الأمر المتعلق بالطبيعة (وتوهم) أن الفرد المزاحم بالأهم

ليس من افراد الطبيعة المأمور بها بما هى مأمور بها (مدفوع) بوضوح الفرق بين التخصيص فى متعلق الأمر باخراج فرد.منه و بين عدم إمكان تعلق الامر بفرد لاجل المزاحمة كما فى المقام ، فالاتيان به بعنوان إمتثال أمر الطبيعة يوجب صدق امتثال ذلك الأمر ، أمّا إن قلنا بتعلق الامر بالافراد فكذلك يمكنه الاتيان بالفرد المزاحم بقصد إمتثال ذلك الامر المتعلق بالافراد ، وحاصل مقاله (قده) حكم العقل بصدق الامتثال فى الموردين (مخدوش) إذيتوجه عليه (أمّا بالنسبة) إلى تصحيح العبادة بالملاك فبأنه لامعنى لذلك إذلا وظيفة للعبد فى عالم العبودية والاطاعة و العصيان إلّا إمتثال الأوامر والارتداع عن النواهى أمّا تحصيل الغرض أو الملاك فلسنا مأمورين به ، و الاطاعة و العصيان أبداً فى طول وجود الأمر فصدقهما عقلا فرع وجود الأمر خارجا فبدونه كما هو المفروض لاصدق جزمًا فلا دليل على صدق مقاله (قده) من كفاية الملاك فى صحة العبادة بل ماذكره دليل على صحة ما قلناه من أن الأمر موجود ، إذالأمر لوكان مقيداً بالقدرة فحيث لاقدرة لاأمر وحيث لاأمر لاإطاعة أمّا إن لم يكن مقيداً بها كما قلناه فالاتيان بذلك الفرد تطبيق للمأتى به مع المأموربه وهوإمتثال ذلك الأمر فالعمل صحيح (وأمّا بالنسبة) إلى تصحيحها بالامر بعنوان إمتثال الامر المتعلق بالطبيعة بعد تساوى الفرد المزاحم بالأهم مع غيره من حيث الوفاء بالغرض فبانه لو أريد إطاعة نفس الأمر المتعلق بالطبيعة فالمفروض أنه غير قابل للانطباق على هذا الفرد إمّا للتخصيص وإمّا للمزاحمة ، و كيف يمكن الاتيان بفرد غير مأمور به بداعى إمتثال الأمر المتعلق بطبيعة غيرشاملة لهذا الفرد وهل هذا إلّا كدعوى سقوط الامر باكرام زيد بسبب إكرام عمرومثلا ، ولو أريد إطاعة أمر مستكشف عن الوفاء بالغرض فمرجعه إلى الوجه الأول أى التصحيح بالملاك وليس شيئاً ورائه ، ومن هنا ظهر أن إمتثال الأمر المتعلق بفرد بالاتيان بفرد آخر غير مأموربه حسب الفرض بناءاً على تعلق الأمر بالافراد أوضح اشكالا فتدبر .

لكن القوم كما قلنا أرادوا الأخذ بارتكاز العرفى مع تطبيق المصطلحات على المرتكز فلم ينجحوا و وقعوا فىمحاذير حيث تصدوا لتصحيح الترتب بطرق

أخرى كلها قاصرة عن تصحيحه ، فمنهم بعض الاساطين (ره) فانه ذكر أوّلاً أقسام التزاحم وأن الفرق بينه و بين التعارض كون التعارض فى رتبة الجعل والتزاحم فى رتبة الامتثال ثم رتب لبيان صحة الترتب مقدمات أساسها كأساس أصل الترتب من السيد السند المحقق العظيم السيد محمد الفشاركى الأصفهانى (قده) تلميذ السيد المجدد الشيرازى (قده) وأستاد سيد مشايخنا المحقق النجف آبادى (قده) ونحن نلخّص مقدماته (الأولى) فى تحرير محل النزاع و هو أن ملاك الاستحالة فى طلب الضدين لدى إجتماع طلبين إنّما هو فعلية الخطابين لااطلاقهما إذالملاك إن كان فعلية الخطاب لزم فى القسم الاول من التزاحم تساقط الخطابين الشرعيين أعنى أنقذ هذا وأنقذ ذاك وكشف خطاب تخييرى شرعى من ناحية الملاك أعنى أنقذ هذا أو ذاك ، و إن كان إطلاق الخطابين فالعقل يقيد الاطلاقين فى المثال و يكون التخيير عقلياً ، فالمحالية حيث ترتفع فى هذه الموارد بتقييد إطلاق كل واحد من الطلبين فلاموجب للتساقط ، والعجب من المحقق الأنصارى (قده) حيث صحح فى باب التعادل والترجيح العمل بالمتعارضين على نحو تقييد كل واحد بعدم الاتيان أوالاخذ بالآخر ومع ذلك لم يصحح الترتب ، فليت شعرى إن ضمّ الترتب بترتب مثله كيف يوجب صحة الترتب لكن الاشتباه من الأساطين غير عزيز .

و فى كلامه أنحاء ثلاثة من الاشكال الاول الاشكال الثبوتى أى المبنائى الثانى الاثباتى أى من حيث التطبيق على المورد أو ترتب الترتب على تطبيقه على المورد وبعبارة أخرى الاشكال الصغروى الثالث الاشكال فى النتيجة وأنه لوسلمنا صحة المبنى المبتنية عليه المقدمة و صحة تطبيقها على مورد الترتب [فليست النتيجة صحة الترتب بل يبقى الترتب] على استحالته بحسب تقريبه (أماالاول) فلان تحرير محل النزاع ليس على مازعمه من الترديد بين كون الاستحالة ناشئة عن إطلاق الخطابين أو فعليتهما بل على إطلاق أحد الخطابين المستلزم لفعليته مع فعلية الخطاب الآخر بعد تحقق قيده و ذلك لما تقدم فى تحرير كلام صاحب الكفاية (قده) من أنه مع إعترافه باطلاق الأهم إنما يذهب إلى الاستحالة لاجعل فعلية المهم فمورد النزاع ليس الا إطلاق أحدالخطابين و فعلية الآخر ، فاستحالة الترتب لدى صاحب الكفاية (قده) المُصِرّ على القول باستحالته لا تدور مدار فعلية الخطابين حتى يقال بأن المدار على إطلاقهما

لا على فعليتهما ثم يقال بأن الضرورات تتقدر بقدرها و إنّ بتقييد أحد الخطابين يرتفع محذور الترتب، فليس مورد النزاع فى الترتب هو الاستحالة من ناحية إطلاق الخطابين ولا فعليتهما على حسب مزعمة هذا القائل من إنفكاك الفعلية عن الاطلاق و إلا فالفعلية عبارة عن وصول الخطاب إلى درجة الباعثية والفعلية بهذا المعنى إنّما هى من لوازم شمول إطلاق المطلق للمورد حسب فرض إطلاقه مع تحقق قيد الخطاب المقيد فى المورد أيضاً (وأماّ الثانى) فلانه ظهر من البيان المتقدم أن تقييد كل واحد من الخطابين المطلقين بعدم الاتيان بالآخر ليس من الترتب فى شيئى على فرض صحته فى نفسه ضرورة عدم إجتماع إطلاقهما ولا فعليتهما ولا إطلاق أحدهما مع فعلية الآخر فى آن من الانات ،فذهاب الشيخ الاعظم الانصارى (قده) فى باب التعادل و الترجيح إلى تقييد الدليلين المتعارضين كل بعدم الاتيان بمتعلق الاخر صحيح واضح لا غبار عليه وليس من ضمّ ترتب الى ترتب حتى يستغرب ذلك، بل لو كان كذلك لكان هذا الضمُّ مصححاً لمثل هذا التقييد إذ يكون فى هذا التقييد التفكيك التامّ بين مرحلة شمول الإطلاق مع مرحلة فعلية الإطلاق ولا جل هذه الجهة لن يجتمع الخطابان فى زمانٍ مّا ، ولكن عدم فهم كلمات الاساطين كثيرٌ ، فانقدح وجود إشكال ثبوتي فى هذه المقدمة هو أن النزاع ليس فى الاطلاقين أو الفعليتين وإشكال إثباتى هو عدم انفكاك الفعلية عن الإطلاق فلا ينطبق ما ذكره على مورد الترتب (و أمّا الثالث) أى الاشكال فى النتيجة فلان تقييد أحد الاطلاقين على حسب تقريبه لا يفيد لصحة الترتب كما اتضح مما ذكرناه إجمالاً و ستعرف توضيحه لدى الجواب عن مقدمته الخامسة.

(الثانية) من مقدماته فى بيان طولية الخطابين و هو أن الشرائط على التحقيق لما كانت راجعة الى الموضوع طرّاً من غير ان تكون عللا للتشريع و بمنزلة ملاكات الجعل فوزانها وزان وسائط العروض للاحكام دون وسائط الثبوت للأعراض و من البديهى أن القضايا الشرعية قضايا حقيقة ، فعلى هذا يتضح أن الواجبات المشروطة تكون مشروطة أزلاً و أبداً ولا تصير مطلقة بسبب تحقق القيد و هل ترى صيرورة وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة مطلقاً من حيث الموضوع بأن يصير موضوع هذا

الوجوب على نحو القضية الحقيقية أعم من المستطيع و غيره،فتوهم أن الواجب المشروط بعد تحقق قيده يصير مطلقاً فالخطابان فـى عرض واحد فيكون الترتب (محال لأنّا سلّمنا بل الخطابان طوليان فالترتب) صحيح (و فى هذه المقدمة) أيضاً أنحاء ثلاثة من الاشكال (الاول) بحسب المبنى أعنى رجوع القيود والشرائط المتعلقة بالتكاليف إلـى موضوعاتها إذ يتوجه عليه (إبثاتاً) أن الادلة المتكفلة للتكاليف المعلّقة لها على قيود و شرائط تكون ظاهرة فى كون تلك القيود والشرائط و سائط ثبوتية لعروض التكاليف على موضوعاتها (و مجرّد) صحة إنتزاع الحملية عن هذه الشرطيات للاشارة إلى أن الاشتراط فى ناحية الخطاب يستلزم خروج من لم يتحقق عنده هذا القيد أو الشرط عـن تحت الخطاب نظير قولك إنتزاعاً من الشرطية فى قوله تعالى : لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا : لايجب الحج على غير المستطيع أو يجب على المستطيع (لايستلزم) رجوع القيد و الشرط الى الموضوع : مضافاً إلـى أن الشرائط غالباً تصرمية و بوجودها التصرمى تكون عللا لتعلق الحكم بـالموضوع فكيف يمكن رجوع مثل هذه القيود إلى الموضوع (وثبوتاً) أن الشرائط ملاكات للجعل فـلا معنى لرجوعها إلى الموضوع فمن الغريب أنه استوحش من ذلك فقوله (ع) : إن ظاهرت فكفّر : المسوق لبيان جريمة المُظاهر نظير جميع مـاورد بلسان الاشتراط، يكون ناظراً إلى جعل الكفارة على الشخص بعد ما صدر منه الظهار (فالظهار) ملاك لتشريع هذا الحكم على هذا الموضوع فالتعبير بأن الكفارة واجبة على المظاهر صحيح كما أشرنا إليه فى الاشكال الاثباتى إلاّ أن هذا اللسان عنوان حكائى لا أنـه ناظر إلـى قيدية هذا العنوان لموضوع الحكم على نحو الواسطة فى العروض .

(الثانى) بحسب الاثبات أعنى تطبيق ذلك على مورد الترتب إذ يـرد عليه أن بـاب الترتب كما اعترف بـه باب التّزاحُم و ليس فـى باب التزاحم تعارض بحسب الجعل كما هو معترف بذلك ففى مورد (يكون) التزاحم بين مصداقين لدليل واحد كالقسم الاول من التزاحم الذى جعله العمدة فى محور البحث مثالا للترتب أعنى وجوب إنقاذ غريقين لا يقدر المكلف على إمتثالهما معاً إذا اتفق غرقهما فى زمان واحد عدم التعارض واضح ، إذ ليس لدليل واحد بالنسبة إلى مصاديقه تعارض فى

عالم الجعل لان الدليل الواحد إمّا يشمل جميع مصاديقه فمطلق أولا فهو مقيد أو مخصص فليس في البين خطابان كي يكون أحدهما مقيداً بعدم الاتيان بالآخر و يجرى فيه الترتب ، و كيف يمكن إرجاع خطاب واحد إلى خطابين طوليين أمّا إنحلال الخطاب الذى ذهب اليه في كلية القضايا الحقيقيةفهو إنحلال بحسب عقد وضع القضية على حدّ تعبيره ولايستلزم رجوع لسان واحد إلى لسانين مضافاًإلى فساد مازعمه في معنى الحقيقيات كما أسلفناه في محله ، هذا كله مع أن الخطاب الترتّبى إنما يصح بالنسبة إلى موارد الترتب إذا قلنا بأن القدرة شرط للخطاب و ليس كذلك كما عرفت في تحقيق حال المسئلةو على فرض كونها شرطاً للخطاب ، فالتعارض إنماهو بين الدليلين لوفرض وجودهما أوبين حكمين إنحلاليين إذا كان الدليل واحداً لا بين خطاب مطلق مع مقيد كما هو محل كلامه ، بل لو قلناه بأن الارادة التشريعية لاتتعلق إلا بالمقدور أيضاً كما هو مسلكه في باب شرطية القدرة فلا ينتج ذلك إلا التعارض بحسب الجعل لا التزاحم بحسب الامتثال ورجوع الخطاب المطلق إلى المشروط كما هومدعاه (وبالجملة) فلا دليل على إرجاع الخطاب المطلق إلى المشروط ولا سيما بالنسبة إلى مصاديقه ، أمّا كيفية إشتراط القدرة فقد عرفت الحال فيها عند تحقيق المسئلة (الثالث) بحسب النتيجة أى الافادة لصحة الترتب إذ يتوجه عليه أن الخطاب الترتبى على حسب تقريبه لا يفيد لصحة الترتّب شيئاً على ما سيأتي فعدم صيرورة المشروط مطلقاً بحصول شرطه لايفيد لذلك في شيىء وإن أفاده السيد السند المحقق الفشاركي (قده) .

(الثالثة) من مقدماته في بيان عدم توقف القول بالترتب على الواجب التعليقى أوالشرط المتأخر وهوأن الترتب بين الشرط والحكم وفيمابين الامتثال والحكم يكون من قبيل ترتب حركة المفتاح على حركة اليد بمعنى أنّ سنخ الترتب والطولية بينهما سنخ الترتب بالعلية لا بالزمان ، فتوهم أن زمان التكليف في الواجبات المضيقة لابدأن يكون متقدماً على زمان الامتثال كي يمكن إمتثاله فاسدإذ لافرق بين المضيق والموسع من جهة إمكان الانبعاث عن البعث في ا لان الاول من زمان التكليف ، إنما الفرق بينهما أن الموسع كالصلاة حين الزوال يمكن الاتيان بها بعد ذلك أيضاً بخلاف

المضيق كالامساك آن الفجر فيجب الاتيان به في ذلك الآن ، فمن زعم لزوم تقدم زمان التكليف في المضيقات فقد إشتبه عليه العلم بالتكليف مع نفسه إذ العلم لا بد من تقدمه لا نفس التكليف لانه لولا العلم لما كان للتكليف أثر في عالم الانبعاث (وبالجملة) تقدم زمان التكليف على زمان الانبعاث يستلزم محذور لزوم جرّ الزمان إذ الواجب لو كان عبارة عن الواجب في الزمان المستقبل مع فرض فعلية التكليف فعلى المكلف ايجاد الزمان أيضاً ، وعليه فتوهم إبتناء القول بصحة الترتب على القول بالواجب التعليقي أو الشرط المتأخر فاسدٌ ضرورة إمكانه على نحو الشرط المقارن وعدم تعقل كونه على نحو آخر لاستحالة الشرط المتأخر والوجوب التعليقي معاً (وفي هذه المقدمة) أيضاً أنحاء ثلاثة من الاشكال (الاول) بحسب المبنى أي اتحاد زمان الانبعاث والبعث في المضيقات كالموسعات إذ رتبة البعث للانبعاث رتبة العلة للمعلول وعدم إبتناء صحة الترتب على الوجوب التعليقي أو الشرط المتأخر المحالين معاً إذ رتبة تحقق الشرائط التي هي قيود الموضوع رتبة تحقق الخطاب ، إذ يتوجه عليه وجود الواجب التعليقي بحسب الجعل وبحسب مصحِّح الجعل .

أمّا بحسب المصحح فلما أفاده القوم من أنه مع إتحاد آن الجعل مع آن الامتثال في المضيقات لدى إحتياج الانبعاث نحو المتعلق إلى تهيئة مقدمات لا مصحح للجعل فوجود المصحح لجعل الوجوب التعليقي في مثلها مما لا ينبغي الارتياب فيه ومن العجيب جواب هذا القائل عن هذا الاشكال بأن اللازم سبق العلم بالتكليف لانه لو كان التكليف موجوداً ولم يعلم به لم يمكن الانبعاث نحوه فلم تكن فائدة في مثل ذلك التكليف ، وذلك لان إحتياج التنجيز إلى العلم يكون كالحاجة إلى وجود المنجز فجوابه نظير الجواب عمن يقول بعدم وجود المقتضي بأن مع فقدان الشرط يكون المقتضي غير حاصل ، إذ يتوجه عليه أنَّ العلم لو كان ولم يكن له معلوم بالفعل لم يكن هذا العلم مؤثّراً في التنجيز ومجرد العلم بأنه سيكلَّف فيما بعد ليس بمؤثر في الانبعاث ولذا ترى القوم بالنسبة إلى مقدمات الواجبات الموقتة بناءاً على إنكار الواجب التعليقي وقعوا في حيص بيص فذهب بعض إلى أن العلم بأنه سيكلَّفُ سبب لوجوب المقدمات وبعض إلى أن العقل يحكم بوجوبها وبعض إلى أن العقلاء يحكمون

بالوجوب وذهب هذا القائل الى وجوبها بمتمم الجعل . مع أنك خبير بأن تلك الاقاويل كلها باطلة غير صالحة للاتكاء عليها إذ ما لم يكن تكليف لا يكون تنجز والعلم طريق ليس إلا والعقل انما هو ناظر إلى رتبة الامتثال المتفرعة على وجود الحكم والعقلاء إنما يحكمون بوجوب المقدمة لذلك ليس إلا ، أما القول بمتمم الجعل فهو موقوف على كوننا مكلفين بالملاكات مع أنه لا إمتثال إلا للتكليف بل هذا القائل يعترف بأنه لسنا مكلفين بتحصيل أغراض المولى ، فمن قال بلزوم تقدم التكليف في المضيقات لم يشتبه عليه أن العلم بالتكليف لازم في التنجز بل الاشتباه من هذا القائل حيث زعم أن العلم المجرد عن المعلوم أو العلم بمعلوم متأخر كاف في التنجز الفعلي

و أمّا بحسب الجعل (فبثوتاً) لان توهم إستلزام القول بالوجوب التعليقي جرّ الزمان إذ المكلف به إذا كان مقيداً بالزمان وكان التكليف به فعلياً لزم الاتيان بالمكلف به مع الزمان فعلاً ، بديهي الفساد ، لوضوح الفرق بين قول الآمر : أريد منك الصلاة مع يوم الجمعة : وبين قوله : صل يوم الجمعة : وما هو المحال إنما هو الاول أمّا الثاني فمفاده : ضع الصلاة في ظرف الجمعة : فلابد أن ينتظر حتى يتفق يوم الجمعة فيوقع الصلاة فيه ، فكما أنه إذا كلِّف بالاتيان بالصلاة في مسجد الجمعة يذهب إلى المسجد ليوقع الصلاة فيه بلا إستلزامه جرّ المكان فكذا إذا قال : صل يوم الجمعة : يصبر حتى يجيئ يوم الجمعة ليوقع الصلاة فيه بلا إستلزامه جرّ الزمان والفرق بين الزمان والمكان أن المكلف يمكنه التحرك نحو المكان أمّا الزمان فهو يتحرك نحو المكلَّف (واثباتاً) لان الاوامر المعلقة موجودة في العرفيات والشرعيات فوق حد الاحصاء (الثاني) بحسب الاثبات أي تطبيق ذلك على الترتب إذ يتوجه عليه أن الخطاب الترتبي في المتزاحمات كما أشرنا إليه في جواب المقدمات السابقة فرض وخيال اذ التزاحم إمّا يكون بين مصداقين أو ازيد لدليل واحد أو يكون بين دليلين أو أكثر على أنحائه المتصورة مع كون تلك الخطابات مطلقة بلا ترتب بينها في عالم الجعل ، وتوهم أن العقل هو الكاشف عن الخطاب الترتبي يدفعه ما ظهر من مطاوي كلماتنا السالفة من أن الاحكام العقلية المتفرعة على أحكام مولوية على ضربين أحدهما أحكام استقلالية موكولة إلى العقل بالاستقلال وهي كلما يصدر عن العقل بعد

الجعل و بلحاظه أي ما يقع في رتبة الامتثال ثانيهما أحكام طريقية هي إدراكات العقل و هي ما تكون بالنسبة الى ملاكات الجعل وفي رتبة سابقة على الجعل كاشفة عن لزوم الجعل على وفق الملاكات المستكشفة لدى العقل نظير دركه حسن العدل وقبح الظلم واستكشافه أمر الشارع بالاول ونهيه عن الثاني ، والخطاب الترتبي خارج عن كلا القسمين فليس العقل بكاشف عنه (الثالث) بحسب النتيجة أي إفادة هذه المقدمة صحة الترتب إذ يتوجه عليه أن الملاك في إستحالة الخطاب الترتبي بهذا التقريب إنما هو المعية الزمانية بين الخطابين إذ يجتمع الخطابان ويجتمع الاقتضائان ولا يعقل إجتماع الاقتضائين مع وجود قدرة بدلية للمكلف على أحد المقتضيين بالفتح فقط كما تقدم توضيح ذلك .

هي

(الرابعة) من مقدماته و أساس الترتب عنده في بيان طولية الخطابين أيضاً و هو أن إنحفاظ الاطلاق و التقييد بالنسبة إلى متعلق كل خطاب على أنحاء ثلاثة (أحدها) إنحفاظها بسبب لحاظ المتكلم كما في القيود المقارنة للمتعلق فيلاحظه المتكلم بحسبها إطلاقاً أو تقييداً أو حيث أن الاهمال النفس الأمري محال ثبوتاً و لحاظ التعلق بالنسبة إلى هذه القيود ممكن إثباتاً فالاطلاق أو التقييد منحفظ بالنسبة إلى نفس الخطاب (ثانيها) إنحفاظهما بدليل ثانوي كما في القيود المتأخرة رتبة عن متعلق الخطاب نظير لحاظ المتعلق بالنسبة إلى التعبدية و التوصلية فالاهمال النفس الأمري بالنسبة إلى المتعلق مطلقاً أو مقيداً و إن كان محالاً في هذا القسم ثبوتاً لكن حيث لا يمكن الاطلاق أو التقييد في عالم الاثبات بدليل واحد فانحفاظهما يكون بدليل ثانوي أي بنتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد (ثالثها) عدم إنحفاظهما أصلا كما في إطلاق الخطاب بالنسبة إلى اطاعته و عصيانه ضرورة أن تقييده بالأطاعة يستلزم تحصيل الحاصل و بالعصيان يستلزم الجمع بين النقيضين وبهما معاً يستلزم الجمع بين كلا المحذورين، فتقييد الخطاب بالنسبة إلى هذا القيد أو هذه القيود غير ممكن وحيث لا تقييد فلا إطلاق فانحفاظ الاطلاق أو التقييد غير ممكن في هذا القسم، والفرق بينه و بين القسمين الأوّلين أولا كون تلك التقادير في الاولين بمنزلة العلة للخطاب و كون هذه التقادير أي الفعل أو الترك و إن شئت قلت الاطاعة والعصيان في هذا

القسم بمنزلة المعلول للخطاب ، و ثانياً عدم تعرض الخطاب لتقاديره فى الاولين و تعرضه لها فى الأخير ، و عليه فخطاب المهم غير+ متعرض لعصيا نه الذى هو قيد لخطاب الاهم و سيأتى زيادة توضيحه له فى المقدمة الخامسة ، فهما خطابان طوليان و ليسا فى عرض واحد فيصح الترتب بلا إستحالة فيه .

و فى هذه المقدمة أيضاً أنحاء ثلاثة من الاشكال (الاول) بحسب المبنى أى كون الاطلاق والتقييد بالنسبة إلى الاطاعة والعصيان ذاتيين للخطاب إذ يتوجه عليه أن متعلق الأو امر والنواهى إنّما هى عناوين حكائية للمتعلقات فان كان الحكم بعثاً يقتضى حمل المكلف على إعطاء الوجود لهذا المتعلق و إن كان زجراً يقتضى إبقائه على العدم أو عوده إليه إن كان موجوداً ، فالفعل الخارجى والترك الخارجى ليسا من الانقسامات المقارنة أو المتأخرة للمتعلق لان القيود لابد أن يكون مسانخة للمقيد و من شئونه فلا يقال إنّ النفس مطلقة من حيث البياض والسواد أو إنّ الماهية بما هى ماهية مطلقة من حيث الطول والقصر ، أمّا الاطاعة والعصيان فهما من الأوصاف الانتزاعية من الفعل والترك الخارجيين بلحاظ توافقهما مع المأموربه والمنهى عنه و عدمه فليس الاطلاق و التقييد بالنسبة إليهما ذاتيين ، و أعجب من هذا التوهم مازعمه بعض المستشكلين على هذا القائل من أن التقييد بالفعل او الترك محال أمّا الاطلاق فواجب (فأنه) حيث سمع من بعض المحققين أن الاطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود ورأى بأن المتعلق فى الا و امر غير مقيد بالوجود ولا بالعدم أى الفعل والترك الخارجيين إلتزم بأن الاطلاق ضرورى التحقق (ولم يدر) أن الاطلاق والتقييد بالنسبة الى كل قيد لابد أن يكونا لأجل المناسبة و ليست الإمكان لحوق هذا القيد بهذا المقيد أما سلب القيود أى عقد قضية سلبية فى مقابل الايجاب فهو و إن صحّ كما نقول إنّ الجدار ليس بمالك مثلا لكنها ليست من القضايا المتعارفة فى العلوم ، مضافاً إلى أن القيود غالبا إنّما هى من قبيل الملكات التى تكون النسبة بينها و بين أعدامها كتقابل العدم والملكة فافهم فانه دقيق جدّاً ، والسرّ فى ذلك أن رتبة الجعل متقدمة على رتبة الامتثال و الفعل و الترك الخارجيان الموضوعان لعنوانى الاطاعة و العصيان

الانتزاعيين إنما يلاحظان بحسب هذه الرتبة ، الا أن القوم قدخلطوا بين الرتبتين في موارد عديدة منها وجوب مقدمة الواجب و منها اقتضاء الأمر بالشيئ النهى عن ضده و منها هذه المسئلة أي الترتب ، و ملخص الكلام أن الفعل والترك الخارجيين لا يلاحظان بالنسبة إلى متعلق الحكم فلا يقال انهما مثلا معلولان بل الفعل الذى هو متعلق الحكم يكون مقوما للحكم اذ هو عبارة عن الفعل العنواني الحكائي الموجود لدى النفس السابق على الحكم سبق كل معروض على عرضه ... الثاني بحسب الاثبات اي التطبيق على الترتب اذ يتوجه عليه انه ليس في البين خطاب ترتبي اصلا كي يتطرق اليه هذا المقال الثا بحسب النتيجة أي الافادة لصحة الترتب اذقدعرفت اجمالا وستعرف مفصلا أن ملاك الاستحالة انما هو التضاد بين الاقتضائين اى المجمع بينهما بحسب المعية الزمانية و أن الترتب بين الخطابين على النحو الذى يقوله هذا القائل لايكون رافعاً للاستحالة الفعلية الناشئة عن بقاء الاطلاق وحدوث التكليف بالمقيد لحصول قيده و بعبارة أخرى اجتماع الاطلاق والفعلية الذى عرفت أنه ملاك الاستحالة لدى صاحب الكفاية (ره)

(الخامسة) من مقدماته في بيان كون امتثال أحد الخطابين في الترتب رافعاً لموضوع الخطاب الآخر و هو أنه لااشكال في أن الخطاب إذا قيد بقيد فحيث أن ذلك القيد يرجع إلى الموضوع و رتبة الموضوع بالقياس إلى الحكم رتبة العلة بالقياس إلى المعلول فالخطاب غيرمتعرض لقيد موضوعه لكنه متعرض لامتثال نفسه و عصيانه كما أشرنا إليه في المقدمة الرابعة ، لان الخطاب و إن كان له إطلاق ذاتي من جهة فعل المتعلق و تركه لكنه غير مقيد بهما بل متعرض لوضع الفعل في الأوامر و رفع الفعل في النواهي و لذا يكون إنحفاظ الخطاب إطلاقاً و تقييداً في القسم الثالث في طرف النقيض معه في القسمين الاولين كما عرفت في تلك المقدمة ، ثم القيود المأخوذة في ناحية الموضوع إمّا غير قابلة للتصرف الشرعي كالقيود الخارجة عن إختيار المكلف كزوال الشمس و في هذا القسم لوورد حكم في عرض ذلك الحكم مقارناً لحصول القيد يقع التزاحم بين إطلاقي الخطابين فيقيد العقل إطلاق كل بعدم الاتيان بمتعلق الآخر و ينتج التخيير عقلاً ، و إمّا قابلة للتصرف الشرعي و في هذا القسم إن لم يكن أحد الدليلين ناظراً الى الآخر عند ورود خطاب مقارناً لقيد الاول يقع التزاحم بين الاطلاقين و يقيد العقل إطلاق كل متعلق بعدم الاتيان بالآخر وينتج التخيير العقلي ، أمّا إن كان أحدهما متعرضاً لقيد الدليل الآخر فان كان ذلك بحسب الدليل كما في وجود أداء الدين إذ نفس وجوبه متعرض للاستطاعة

فلا يأتي دليل الحج

التي هى قيد وجوب الحج أصلاً و إن كان ذلك بحسب إمتثال الحكم بأن يكون هو المتعرض لقيد الدليل الآخر كما فى خطابى الأهم والمهم ضرورة تقيد خطاب المهم ابداً بقيد عصيان الأهم ، إذ بامتثال خطاب الأهم يرتفع عصيان نفسه ويرتفع قيد خطاب المهم بخلاف خطاب المهم فحيث يكون فى طول عصيان خطاب الأهم فليس ناظراً إلى وضع نفسه ، فدائماً إطلاق خطاب الأهم يقتضى رفع موضوع خطاب المهم و دائماً خطاب المهم لا يقتضى وضع قيد موضوعه و هو عصيان الأهم ، فهذان الخطابان لايقتضيان الجمع بين الضدين كما توهم بل كما قلنا بين إقتضائيهما كمال المنافاة لان مقتضى خطاب الأهم رفع موضوع خطاب المهم وهو عصيان خطاب الأهم ومقتضى خطاب المهم عدم التعرض لموضوعه وهو عصيان الأهم و نتيجة جميع المقدمات أن الواجب المشروط بحصول شرطه لاينقلب مطلقاً وهذا الخطاب المشروط ككل خطاب مشروط لا يتعرض لحال شرط موضوعه وخطاب الأهم فى موارد الترتب رافع لموضوع خطاب المهم ففعلية الخطابين والحال هذه لاتكون من طلب الضدين فالترتب صحيح لاإشكال فيه .

و فى هذه المقدمة أيضاً أنحاء ثلاثة من الاشكال (الاول) بحسب المبنى أى الموازنة بين الخطابات بقيودها مع سائر الخطابات لاستنتاج عدم تعرض الخطاب لحال القيود المأخوذة فى حكمه فى لسان دليله ، و أن خطاب المهم لايتعرض لحال قيده الذى هو عصيان الأهم فلا يترقى عن رتبته إلى مطاردة الأمر بالأهم كما أن خطاب الأهم لا يتنزل عن رتبته المستلزمة رفع موضوع المهم بل هو أبداً فوق خطاب المهم أى ناظر إلى قيد موضوعه ، فاختلاف الرتبة بين الخطابين وتعرض أحدهما الموضوع الآخر دون العكس يرفع محذور إجتماع الطلبين لأنّ مثل هذين الخطابين لايرجعان إلى طلب الضدين كيف ومقتضى أحدهما نفى موضوع الآخر ، فجعل (ره) هذا مورد النزاع فى المسئلة فى أن محذور الاستحالة هل هو فعلية الخطابين أو إطلاقهما واختار أن المحذور إطلاقهما لا فعليتهما ، إذ يوجه عليه (أوّلاً) أن الخطاب المتضمن للبعث ليس مقتضاه إلاّ جعل ما يمكن أن يصير داعياً نحو الفعل الخارجى بل قلنا سابقاً أن ملاك الجعل إنّما هو عدم إستناد منع الفيض إلى الشارع تعالى فى التكاليف المعهودة

الشرعية ، و كيف كان فرتبة الاتيان بالفعل وعدمه رتبة حكم العقل بلزوم الامتثال وقبح التمرد والعصيان والأمر الشرعي إنما هو موضوع لهذا الحكم العقلي فلا تعرض لخطاب الأهم بالنسبة إلى عصيانه (وثانياً) أن مقتضى تعرض الأمر لعصيانه أن يكون الأمر بالشيئي مقتضياً للنهي عن ضده العام بمعنى الترك وقد سبق في مسئلة الضد عدمه فكيف يكون الأمر بالاهم مقتضياً للنهي عن تركه حتى يكون مقضياً لرفع عصيانه الذي قيّد خطاب المهم به (وثالثًا) أنه لو سلمنا أن الأمر بالشيئي يقتضي رفع عصيانه فمن البديهي أن هذا الاقتضاء لا ينحصر بالخطابات المطلقة بل يشمل الخطابات المشروطة غاية الأمر بعد تحقق شرائطها . وعليه فاذا تحقق في الخارج خطاب المهم بحصول قيده الذي هو عصيان الأهم فهو يقتضي عدم عصيانه الذي هو بديل لوجود الأهم فتقع المطاردة بين الخطابين من حيث إقتضاء رفع العصيان (الثاني) بحسب الاثبات أي التطبيق على الترتب من ناحية إشتراط أحد الخطابين بعصيان الاخر وهو غير موجود ، و توهم أنه متفرع على أخذ القدرة في ناحية الخطاب شرطاً مدفوع بما عرفت من أن القدرة ليس شرطا للتكليف ، مضافاً إلى تصريحه في هذه المقدمة في مقام تقسيم الادلة التي تتزاحم معاً من حيث الاطلاق والتقييد والفعلية بأنه ربما يكون أحد الخطابين بنفسه رافعاً لموضوع الخطاب الاخر كوجوب أداء الدين بالنسبة الى الاستطاعة اذ نفس هذا الجعل كاف لرفع الاستطاعة لانه معجّز شرعي و ربما يكون إمتثال أحد التكليفين موجباً لرفع الاخر و جعل منه الخطاب الترتبي و هذا يناقض ما ذكره من أن كل خطاب متعرض لرفع عصيانه فلا حظ أطراف كلامه .

اذا الخطاب الترتبي متفرّع على وجود دليل ناص على هذا الترتب

(الثالث) بحسب النتيجة إذ تلك المقدمات لا تفيد لصحة الترتب ولا لرفع استحالته لو سلمنا صحة جميعها مع أنك عرفت بطلان الجميع مبناً و تطبيقاً (أمّا) أنها لا تفيد لصحة الترتب فبيانه يحتاج إلى توضيح حقيقة العصيان فنقول عصيان الأمر إنما يتحقق بخلو صفحة الامتثال عن المأمور به و هذا يختلف في الموسّعات (١) من الموقتات مع المضيقات ، ففي القسم الأول إنّما يتحقق العصيان بالموت أو العجز المستمر إلى الموت كما في الحج الذي ينافي بابه أنه واجب بعد الاستطاعة إلا أن وجوبه يمتد إلى الموت فانظر إلى قوله (ع) في أخباره : مات فقد ترك شريعة

(١) ما دام العمر مع الموقتات كما يختلف في المُوسّعات

من شرايع الاسلام : و في القسم الثاني أي الموسع من الموقتات إنما يتحقق عصيانه بخروج وقته بدليل أنه لو أتى به في أي جزء من آجزاء الوقت فقد امتثل لا أنه عصى ثم امتثل لان الأمر الواحد لا يتحمل الاطاعة والعصيان معاً أو أنه قلب العصيان بالاطاعة كما هو واضح ، أما العازم على المعصية فليس بعاص خارجاً مالم يتحقق منه العصيان وقد عرفت أن عصيانه إنما يتحقق بخروج الوقت نعم قبح البناء على المعصية بما هو أمر جانحي مسلّمٌ لكنه لا يرتبط بتحقق عنوان المعصية ، والسرُّ في ذلك أن العصيان إنما هو عنوان إنتزاعي عن ترك الفعل المأمور به و إذا كان الفعل المأمور به ذا أفراد بدلية فلا يتحقق هذا العنوان إلّا بتتالي جميع أعدام أفراده المتصورة أي بترك آخر فرد من أفراد المأمور به الكلي البدلي الموقت بالوقت الواسع على إختلاف مراتب السعة ، و من هنا ظهر حقيقة عصيان القسم الثالث أي المضيق من الموقت و أن عصيانه لا يتحقق إلّا بخروج الوقت طرأً ، فعصيان الأمر بالأهم لا يجتمع مع بقاء الأمر بالأهم على إمكان داعويته ولا أقول بأن العصيان و الاطاعة مسقطان للامر كيف وقد عرفت سابقاً أن صقع الامتثال و هو الاتيان الخارجي لا يرتبط سنخاً مع صقع الاعتبار ، بل أقول بأن اطاعة الأمر عنوان ينتزع من الاتيان الخارجي بالمأمور به و عصيان الأمر عنوان ينتزع عن خلو صفحة الامتثال عن المأمور به بما يتصور له من فرد أو أفراد ، فاذا لم يبق الأمر بالاهم على إمكان داعويته في رتبة عصيانه فلا معنى لبقاء إطلاقه حتى يسند المحذور إلى الاطلاقين و يتصدى لتصحيح الترتب بتقييد أحدهما (و أمّا أنها) لا تفيد لرفع إستحالة الترتب فلان محذور الاستحالة ليس إلّا عجز المكلف عن الجمع بين الضدين لان صاحب القدرة البدلية عاجز عن الجمع بينهما و هذا لازم أعم للامر بالجمع بين الضدين و لاجتماع أمرين بضدين من حيث الاطلاق ولاطلاق أمر و فعلية أمر آخر كما في المقام ، وبعبارة أخرى الاستحالة معلولة للمعية الزمانية للخطابين ولادخل للترتب بحسب عالم الجعل في رفع هذا المحذور إذ مجرد إمكان قلب موضوع لا يوجب جواز فعلية خطابين تكون إحدى الفعليتين من لوازم إطلاق خطاب والأخرى من لوازم تحقق قيد خطاب آخر فالاستحالة بحالها لاجل إطلاق أمر و فعلية الآخر (نعم)

المكلف بسوء اختياره أوقع نفسه فى هذا المحذور وسوء الاختيار لا يصحح جعل الشارع شخص المكلف المختار فى مخمصة الامتناع .

ومنهم بعض المحققين (قده) حيث تصدى لتصحيح الترتب بطريق آخر (حاصله) أن محذور الترتب أحد أمرين إمّا طلب المحال من ناحية عدم القدرة على فعل كلا الضدين وإمّا الطلب المحال من ناحية أن الطلبين المقتضيين للاتيان بالضدين بالذات يتضادان بالعرض و هو الطلب المحال ، و يمكن رفع المحذور بشقيه بتقريب يوافق الصناعة والبرهان و هو أنه لا تزاحم بين المقتضيين من حيث الاقتضاء بل فى عالم التأثير إذ فعلية تأثيرهما تستلزم التزاحم و بعبارة أخرى لا تزاحم فى حيث اقتضاء المقتضيات و إنّما التزاحم فى رتبة تأثير المقتضيات ، فلو كان تأثير أحد المقتضيين مترتباً على عدم فعلية تأثير الآخر لما كان المترتب متزاحماً مع المترتب عليه لانه فى طول سقوط المترتب عليه من التأثير ولا كان المترتب عليه متزاحماً مع المترتب لفرض سقوطه عن فعلية الأثر فى هذه الرتبة (توضيح ذلك) أن الانشاء يكون بداعى جعل الداعى إمكاناً ففى صورة إنقداح إرادة الاطاعة فى نفس المكلف تحصل للانشاء باعثية فعلية و عليه فلو كان الأمر بالاهم غير مؤثر بالفعل كما فى رتبة عصيانه لكان صرف القدرة فى امتثال الأمر بالمهم بلا مانع ، فطلب المهم مترتباً على عدم تأثير طلب الأهم بسبب عصيانه لا يستلزم طلب غير المقدور فلا محذور فى الترتب من حيث طلب المحال، و إذا ارتفع التضاد بالذات من بين متعلقى الطلبين على نحو الترتب فقد إرتفع التضاد بالعرض من بين نفس الطلبين فلا محذور فى الترتب من حيث الطلب المحال (فان قلت) إذا لم تنقدح فى نفس المكلّف إرادة إمتثال الأمر بالأهم فلم ينبعث نحو إمتثاله فلا يعقل بقاء ذلك الأمر لان مقتضى بقاء الأمر الانبعاث نحو الامتثال والمفروص عدم إرادة المكلف الامتثال فترك الامتثال و هو العدم البديل للفعل متحقق ، و قلب هذا العدم البديل إلى وجود الفعل بسبب الامر بالأهم محال لان رفع النقيض حال تحققه محال فبقاء الأمر مع عدم إنقداح إرادة إمتثالة محال فطلب الاهم على النحو المزبور محال (قلت) كلاّ فان الأمر عبارة عما يمكن أن يكون داعياً و هذا الامكان الذاتي والوقوعى متحقق للأمر

بالأهم حتى مع عدم إرادة إمتثاله فطلبه على النحو المزبور ليس بمحال .

و تحقق عدم هذا الامكان بسبب ترك إمتثال الأمر بالأهم لا يستلزم قلب إمكان داعوية ذلك الأمر و إمكان طرد ذلك العدم البديل إلى الامتناع الذاتى أو الوقوعى ضرورة كمال الملائمة بين الامتناع بالغير مع الامكان الذاتى و الوقوعى بداهة أن الممكن إذا صار ممتنعاً أو واجباً من ناحية العلة لا يخرج عن إمكانه ، لا نقول بأن الأمر بالأهم يستدعى قلب العدم البديل حتى يقال بأنه ممتنع بل نقول بأنه يمكن أن يقتضى طرد العدم البديل ، و قياس الارادة التشريعية بالتكوينية بدعوى أنه كما يمتنع إجتماع إرادتين تكوينيتين مترتبين فى الوجود بالنسبة الى فعل واحد كذلك التشريعية باطل لوضوح الفرق بينهما إذ الارادة التكوينية بنفسها جزء أخير لتحقق الفعل أمّا التشريعية فهى جعل الداعى والجزءُ الأخير لتحقق الفعل الذى هو مراد تشريعى إنمّا هى إرادة المكلف و من المعلوم أن داعوية الأمر غير مشروطة بعدم المقتضى المقرون بعدم التأثير ، فوجود الأمـر بالأهم المقتضى للتأثير حيث أنـه مقرون بعدم التاثير الفعلى لا ينا فـى مع وجود الأمر بالمهم الذى هـو أيضاً يقتضى التأثير ، فاجتماع الارادتين التشريعيتين على نحو الترتب ممكن بخلافه فى التكوينية و توهم أن المتلازمين و هما فى المقام ترك الأهم وفعل المهم لايختلفان فى الحكم و المفروض حرمة ترك الأهم لأن الأمر بالشيئى يقتضى النهى عن ضده العام أى الترك قطعاً فكيف يكون فعل المهم واجباً (مدفوع) بان البحث فـى الضدين لهما ثالث فمحذور إمتناع إختلاف المتلازمين فى الحكم و هو لزوم التكليف بما لايطاق يرتفع بالترتب على نحو قلنا من سقوط الأمر بالاهم عن التأثير فى رتبة عصيانه فيكون وجوب المهم بلا مزاحم كما أن الاتيان بالأهم يرفـع موضوع إمتثال المهم فلا محذور .

لكن الحق أن هذا الطريق أيضاً لايفيد لصحة الترتب إذ يتوجه عليه إشكالات أربعة (أحدها) أن التعبير بمحذور الترتب غير صحيح بل النزّاع فى أن تعلق أمرين بفعلين على نحو الترتب حين عجز المكلف عن الجمع بينهما فى الامتثال هل هو ممكن أم لا فلامعنى لفرض الترتب خارجاً ثم فـرض إستلزامه المحذور كمـا هو

ظاهر هذا التعبير (ثانيها) أنه لامعنى لايكال الجعل إلى إرادة المكلف وأن مع عدم إرادته الاتيان بمتعلقه فالشارع يرفع اليد عن أمره و عليه فالمحذور و هو إجتماع طلبين مستندٌ إلى جعل الجاعل لاعجز المكلف فالترتب محال مع أنه خلف فرض الاستناد إلى عجزه ، وبعبارة أخرى إذا لم يكن الأمر بالأهم مغيّا بارادة المكلف و كانت بينه و بين الأمر بالمهم معيّة زمانيّة مع فرض إشتراط التكليف بالمعنى المصدرى أو الاسم المصدرى بالقدرة على مذاق القوم و منهم هذا المحقق (قده) كان جعل هذين الأمرين محالاً لان القدرة البدلية تستدعى الجعل التخييرى بالنسبة إليهما لا الجعل التعيينى فى أحدهما و الطولى فى الآخر مع فرض إجتماع الأول مع الثانى كما عرفت ، ولو قيل بأن الأمر بالأهم معلق على إرادة الامتثال بحيث يسقط بدونها قلنا فالمترتب عليه معدوم فى رتبة المترتب فليس هناك خطاب ترتبى بالمعنى المصطلح هذا خلف (ثالثها) أن سقوط الأمر عن التأثير هو خروجه عن إمكان الداعوية إذ المفروض أن إقتضاء ألجعل ليس إلاّ إمكان الباعثية و الخروج عن هذا الأثر متفرع على أحد أمرين إمّا موت المكلف أو عجزه إلى آخر العمر كما فى الموسع مادام العمر و إمّا خروج وقت المأمور به كما فى الموقتات الموسّعة أو المضيّقة ، فالجمع بين بقاء الأمر بماله من الاقتضاء و بين خروجه عن التأثير بعدم إرادة المكلف إمتثاله جمع بين المتنافيين إلاّ أن يكون مجرد العزم على العصيان كافياً فى تعلق أمرين بمتضادين أو يكون شرط الجعل إرادة الانبعاث لكن لازم ذلك أن لايصحّ تكليف العصاة فضلا عن الكفار ولا يلتزم به هذا المحقق (قده) وملخص هذاالاشكال أن مرحلة الجعل غيرمربوطة بمرحلة الامتثال فلايمكن تعليق الجعل على قصد المكلف الامتثال فلو قلنا بأن القدرة شرط للتكليف كما هو مختاره (قده) تبعاً للمشهور نقول بأن القدرة البدلية لاتنقلب بفرض الخطاب مترتباً إلى قدرتين و كل مايقال فى تصحيح ذلك فهو مصادم للوجدان الخارجى (رابعها) أن الخطاب الترتبى موقوف على السمع و هو غير موجود فكيف يمكن جعل إطلاق دليل واحد شامل لفرديه فى عرض واحد مترتباً بحسب الجعل الأوّلى فى عالم الجعل بأن يكون أحد التطبيقين إطلاقياً والآخر ترتبياً كي ينخلق به

الخطاب الترتبى ، وفى كلامه (قده) مواضع أخرى للنظر تظهر بالتأمل فيما أسلفناه جواباً عن طريق بعض الاساطين (ره) لتصحيح الترتب فراجع وتأمل .

ومنهم بعض الاعاظم (ره) حيث تصدّى لتصحيح الترتب بدعوى أنه لاحاجة فى تصحيح تعلق طلبين بالأهم والمهم إلى مقالة القوم أى من ناحية الخطاب الترتبى إذ لازم كون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم تأخر رتبة الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم و الالتزام فى موارد التخيير بين الخطابين للتزاحم بكون رتبة كل خطاب متأخرة عن الآخر والعقل يأبى عن هذا التأخر ، كما لاحاجة إلى القول بأن الأمر باحدهما مقيد بعدم وجود الآخر الذى يكون فى رتبة سابقة عن التكليف فلايلزم منه تأخر الرتبة الذى كان محذور التقريب الاول ولا كون الشخص مكلفاً بكليهما من فى رتبة عدمهما كي يتحقق محذور المطاردة بين الطلبين ، لان لازم هذا السنخ الاشتراط كون حصة وجود كل واحد من الضدين الملازمة مع سد باب عدمه من ناحية شرطه خارجة عن تحت الخطاب الوجوبى فيكون كل واحد من الطلبين مشروطاً وناقصاً ، ومقتضى ذلك أن يكون كل خطاب متوجهاً نحو جهات وجود متعلقه و سد جميع أبواب أعدامه سوى سد باب عدم واحد ملازم مع شرط الخطاب أى وجود متعلق الخطات الآخر ، ومن البديهى صحة تعلق هذا السنخ من طلبين ناقصين بوجود ضدين ضرورة عدم إقتضائهما الجمع بين الضدين إذ لا مطاردة بينهما بعد العلم وجداناً بأن الطلب الناقص لايصير تاماً بتحقق شرطه، فالتقريب الثانى وإن كان صحيحاً سليماً عن الاشكال لكن مع ذلك لانحتاج إليه فى تصحيح الترتب لامكان تصوير طلبين ناقصين فى مورد الوجوب التخييرى بين الضدين على نحو صحيح لايتوقف على إشتراط شيئى من الخطابين ولا تقييده (تقريبه) أن كل خطاب ناظرٌ إلى حفظ وجود متعلقه من جميع الجهات غير جهة وجود الشرط بمعنى أنه يمكن توجيه الخطاب نحو جهات أخرى ملازمة مع تحقق الجهة الملازمة من باب الاتفاق مع عدم متعلق الآخر بلا حاجة إلى تقييد طلب ضد بعدم الضد الآخر فالخطاب مطلق من جهة هذا التقييد ، هذا بالنسبة إلى كلية موارد التخيير العقلى بين خطابى الضدين لا جل التزاحم أمّا بالنسبة إلى خصوص خطابى الأهم والمهم فخطاب الأهم تام يقتضى المنع عن جميع أنحاءِ

تروكه حتى الترك الملازم مع وجود المهم بخلاف خطاب المهم فهو ناقص لايقتضى المنع عن جميع أنحاءِ تروكه حتى الترك الملازم مع وجود الاهم بل يقتضى المنع عماعدا هذا الترك ، فلا مطاردة بينهما ويصح الترتب .

ولابد أولا من توضيح مرامه (ره) و هو أن كل فعل وجودى له أعدام عديدة بحسب أضداده المتصورة بل و بحسب مقدماته الوجودية التى بعدم كل منها يتحقق عدم للفعل ، فالصلاة مثلا لها أعدام بلحاظ أضدادها الوجودية فعدم بلحاظ القعود و عدم بلحاظ إزالة النجاسة عن المسجد و عدم بلحاظ الأكل الى آخر أضدادها وعدم بلحاظ ترك الاستقبال و عدم بلحاظ ترك تحصيل الطهارة إلى آخر مقدماتها ، و طلب كل فعل وجودى يقتضى طرد عدمه و حيث أن هذا العدم بالقياس إلى تعدد الاضداد والمقدمات يتحصص بحصص عديدة و بعبارة أخرى يتفرد بأفراد متعددة ، فالمكلف مأمور بسدّباب جميع أعدامه أى سدباب عدمه المقيس الى أضداده و مقدماته المنحلّ حسب تعد دها فطلب فعل وجودى ينحل إلى طلب سدباب هذا العدم و ذاك وهكذا إلى آخر أعدامه كى ينفتح بذلك باب وجوده ، فطلب الأهم إنّما يقتضى سد جميع أبواب أعدامه حتى عدمه المضاف إلى وجود المهم أى يقتضى سدباب عدمه الناشئ من وجود المهم و طرد هذا العدم المستلزم وجود الأهم فى الخارج و بقاء المهم فى العدم ، بخلاف خطاب المهم فلا يقتضى سدُباب عدمه المضاف إلى وجود الاهم بل يقتضى سد جميع أبواب أعدامه المضافة إلى جميع أضداده و مقدماته سوى عدم واحد هو العدم المضاف إلى وجود الأهم ، فاذا وجد الأهم فطلب المهم لايقتضى سدباب عدمه من جهة وجود الأهم فهو بالنسبه إلى سدّباب هذا العدم لاإقتضاءً إذ مقتضى نقص الطلب عدم شموله طرد العدم المضاف إلى وجود الأهم فلامطاردة بين الطلبين فيصح الترتب

(وتوهم) أن المطاردة و إن لم تكن موجودة من جانب الناقص لكنها موجودة من جانب التام لانه يطرد الناقص (قدفعه) بأن مقتضى الطلب حفظ سائر جهات الوجود حينما إنسدّباب عدمه الملازم لوجود ضده أى الأهم بالطبع بأن لم يتحقق فى فى الخارج مثلا ، والطلب التام لا يطرد هذا المقتضىٰ لان طرده ليس إلا المنع عن

إنسداد باب عدم المهم المضاف إلى وجود الاهم و بديهى أنه إذا لم ينسد باب هذا العدم كما فى صورة وجود الأهم فليس للطلب الناقص بالمهم إقتضاءٌ فلامطاردة من الجانبين فضلاً عن جانب واحد .

لكن الحق أن هذا الطريق أيضاً لا يفيد لصحة الترتب إذ فيه اشكالات ستة (أحدها) أن الوجود الواحد لايعقل له الأعدامُ واحد بناءاً على صحة التعبير عن عدم وجود شيئى بعدم هذا الشيئى إذ لا يعقل للواحد إلا بديل واحد نعم عدم كل شيئى قد يكون مقارناً لوجود ضد له وقد يكون مقارناً لوجود ضد آخر له وقد تكون صفحة الوجود خالية عن وجوده و وجود جميع أضداده ، إن قلنا بأن السكون مثلا ليس فعلاً من الأفعال و من البديهى أن مقارنة ضدٍمّا من أضداد أمر وجودى مع عدمه البديل لا توجب تعدد الأعدام لهذا الأمر الوجودى الواحد ، فاذا إنسدّ باب عدمه من ناحية فقد إنسد من جميع النواحى فالتفكيك بين حصص عدم شيئى واحد غير معقول (ثانيها) أن الأمر بفعل وجودى إنّما يقتضى إيجاده فى الخارج أمّا إقتضائه سد باب عدمه أو طرد عدمه فلا ضرورة إبتنائه على إقتضاءِ الأمر بالشيئى النهى عن أضداده أوْ لا أقلَّ النَّهى عن تركه و هو ضده العام بعد جعل الترك منحلا إلى تروك عديدة حسبما يفرض لهذا الترك من المناشئ كاستناده إلى عدم مقدمة من مقدمات وجود الفعل أو يفرض له من المقارنات كاقترانه مع ضد من أضداد الفعل، فيقال بأن الأمر بالشيئى يقتضى سدّباب عدمه من ناحية هذه المقدمة و من ناحية تلك المقدمة إلى آخر مقدماته و كذا بالنسبة إلى أعدامه المضافة إلى وجودات أضداده وقد عرفت منّا و من هذا القائل فساد هذا الاقتضاءِ فى أول مبحث الضد (ثالثها) أنه لا معنى للطلب الناقص إلا التقييد فى ناحية الجعل بالاضافة إلى حفظ المعلق بالنسبة إلى زمان ّما أو قيدٍمّا إذ كيف يعقلُ أن يكون القصور من ناحية عدم إقتضاءِ الطلب وجود متعلقه حينما يتحقق فى الخارج ضده الأهم و يقال بأن الطلب ناقص ولكنه ليس بمقيد إذ لنا أن نقول بأنه مقيد و تقييده إقتضى نقصه و قصوره و هل هذا إلاّ تغييرٌ للعبارة مع الالتزام بالاشتراط ، ولئن قيل بأن الطلب لايقيَّد من ناحية إقتضاءِ وجود المتعلق بل يقصر إقتضائه بالنسبة إلى سد أبواب أعدامه حيث لايقتضى سد باب عدمه الملازم مع وجود ضده الأهم قلنا بأن المدلول الالتزامى لايكون إلاّ بسبب المدلول المطابقى

فاذا كان طلب الوجود مطلقاً من حيث جميع مايتصور لهذا المتعلق من القيود ككونه مع وجود الأهم أو مع عدمه و هكذا و لم يكن قصور فى مدلوله المطابقى فكيف يقال بقصور مدلوله الالتزامى وهو إقتضائه سدَّ أبواب جميع أعدامه إلّا باباً واحداً هو ما يكون مساوقاً، ملازماً، مقارناً، مع وجود ضده الأهم .

(رابعها) أنه ما معنى إقتضاء الطلب فى المهم وجوده وسد أبواب أعدامه حين ما إنسد باب خاص من أعدامه بالطبع و هو عدمه الملازم مع وجود الأهم و هل يعقل إنسداد باب عدم المهم بدون سدّ المكلف هذا الباب ، نعم هو يريد أن يقول بأن الأهم لما لم يوجد فكان باب عدم المهم المضاف إلى هذا الوجود منسداً بالطبع لامفتوحاً إذلا وجود للأهم فلايكون باب عدم المهم بسبب وجود الأهم مفتوحاً بل هو مغلق مسدود ، وهل هذا إلّا محض لفظ لامعنى له وخيال لا واقع له إذ كيف يكون باب عدمه منسداً و مع ذلك لم يوجد صاحب الباب بل لوصحّ إنسداد باب عدم المهم فلابد أن ينفتح باب وجود المهم بالطبع ويوجد فى الخارج بالقهر من دون حاجة إلى الأمر فتدبر و تحيَّر (خامسها) أنه إذا كان باب عدم المهم من ناحية وجود الأهم منسداً بحسب الاتفاق و كان الأهم غير موجود من باب الاتفاق فهلّا يكون الأمر بالمهم يقتضى سد باب عدمه بالفعل ومضافا إلى سائر ما يفرض له من الاضداد ، لاشك فى إقتضائه و حينئذ فهلا يكون إطلاق الامر بالأهم مقتضيا لسد باب عدمه المضاف إلى هذه الحصة لاشك فى أنه مقتض له فالأمر بالأهم مع الأمر بالمهم طاردان لعدميهما المتقابلين فى هذا الآن (سادسها) أن الأمر بالأهم يكون منجزاً إلى آخر زمان يمكن أن يؤثر فى نفس المكلف ويتحقق فى الخارج إمتثاله المفروض كون آخر زمانه آخر زمان الأمر بالمهم مع أن اللازم من بيانه أن يخرج عن التنجز أول زمان الأمر بالمهم ، مع أنك قدعرفت أن مجرد عدم الأهم فى آنٍ من الانات لايستلزم مفروغية عدمه مطلقاً كيف والخطاب بعدباق و باعثيته بحسب طبع الخطاب أى إمكان داعويته موجودة فلو لم ينقض الزمان يكون الأمر بالاهم منجزاً باقياً فلا يكون الطلب الناقص المفروض تعلقه بالمهم مقتضياً للباعثية الفعلية نحو فعل المهم فتدبر فانه دقيق ، هذه كلمات القوم وقدعرفت

قصور الكل عن إفادة صحة الترتب و نحن نقول بأنه ليس فى البين خطاب ترتبى بل هناك خطابان مطلقان أو خطاب واحد إنحلالى كذلك و صاحب القدرة البدلية معذور بدلاً ، فتدبر جيداً وخذه واغتنم والحمد لله رب العالمين .

فصل إختلفوا فى أنه هل يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا ، و المراد بالجواز هو امكان الوقوعى دون الذاتى ضرورة أن إمكان صدوره بحسب أصل الذات مما لاينكره أحد ، كما أن المراد بعدم الجواز من طرف الحكيم الملتفت تارة هو القبح كما فى حق كل عاقل حكيم من أفراد البشر و أخرى هو الاستحالة كما فى حق الحكيم على الاطلاق الذى يستحيل صدور القبيح عنه ، و عليه فالمراد من شرط الأمر إن كان هوقيد الجعل الدخيل فى ناحية ملاكه وأنه إذا كان الواجب بحسب ملاك طلبه مشروطاً بشرط غير متحقق فى الخارج فهل يجوز الأمر به فالحق عدم الجواز إذالمفروض على مذهب العدلية أن الاحكام بل كلية أفعاله تعالى معلّلة بالاغراض فالجزاف كالامر بفعل غير ذى ملاك لاجل فقدان شرطه مستحيل التحقق عن الحكيم بالذات ، و إن كان هو قيد متعلق الجعل بأن يكون متعلق الطلب مقيداً بقيدٍ غير حاصل فكذلك لايجوز أمر الآمر به مع العلم بانتفاءِ شرطه ضرورة أن ألامر لابد أن يكون بما يساوى الغرض على مذهب العدلية و المركب الفاقد لقيده لايساوى الغرض فالأمر بواجب مثله أمرٌ بالمحال فى حق الحكيم تعالى (وبالجملة) فمعَ فرض دخل الشرط فى أصل الجعل يكون الأمر مع العلم بانتفائه خلف فرض الاشتراط ويؤل إلى التناقض ومع فرض دخله فى متعلق الجعل مع كون إعتبار القيد فى الواجب على نحو وحدة المطلوب يكون الأمر مع العلم بانتفاء شرطه طلب مالايفى بتمام الغرض فيكون محالاً (نعم) إن كان إعتبار القيد فى الواجب على نحو تعدد المطلوب كما فى كثير من المهيات الشرعية كالصّلاة و الصيام والحج فكان الطلب مع فقدان القيد أيضاً ذا ملاك جاز الأمر مع العلم بانتفاءِ الشرط كما فى قيدية الزوال و الغروب للصلاة ، حيث إستفدنا من الادلة أن صلاة الظهر مثلا بما هى صلاة تكون ذات ملاك و بما هى واقعة بعد زوال الشمس أيضاًذات ملاك بحيث لوفقد الزوال فى محلٍ مّا كانت الصلاة

مطلوبة فخطاب أقم الصلاة لدلوك الشمس ليس بخطاب تعليقي على وجود الزوال فلا يتقيد به إطلاق وجوب تلك الصلاة ، و على هذا الاساس بنينا وجوب الصلوات اليومية على الساكنين في البلدان التي تكون قريبة من القطب بحيث لاتطلع فيها الشمس في نصف السنة مثلا وقلنا بأن إطلاقات أدلة وجوب الصلوات الخمس المسمّاة باليومية لاتتقيد بالأوقات الخمسة بالنسبة إلى ساكني تلك البلاد ، فلو فرض صحة هذا النحو من التقييد في ناحية أصل الطلب أيضاً بأن يكون الزوال قيداً لوجوب الصلاة دخيلا في ملاك وجوب صلاة الظهر لكن كان طلبها بدون هذا القيد أيضاً ذاملاك جرى حكم الجواز بالنسبة إلى أصل الجعل أيضاً إلّا أن ذلك مجرد فرض لا واقع له في الشرع ظاهراً ، و التحقيق بأزيد من ذلك موكول إلى مبحث المطلق والمقيد .

ثم إنّ صاحب الكفاية (قده) جوز ذلك فيما إذا كان المراد من لفظ الأمر بعض مراتبه ومن مرجع ضمير شرطه بعض مراتبه الأخرى بمعنى إنشاء الحكم مع العلم بانتفاء شرط فعليته وادعى أنّ ذلك واقع كثيراً في الشرعيات والعرفيات ، و الظاهر أن مراده (قده) أن إنشاء الحكم لايتوقف على أن يكون جميع ما هو شرط لباعثيته موجوداً حال الانشاء بل يصحّ مع فقدان بعضه فلايتوجه عليه إشكال بعض المحققين (قده) بعدم الفرق في المحالية بين فقدان شرط الأمر بمرحلة إنشائه وبين فقدان شرط فعليته لان جعل الأمر انما هو بلحاظ داعويته فاذا لم يمكن بروزه إلى حدالفعلية لايعقل جعله ، هذا كله على مسلك القوم في ملاك الجعل أمّا على مسلكنا من أن الباعث على جعل الأمر عدم إستناد منع الفيض إلى الشارع تعالى فالأمر سهل ،ثم إنّ ذلك كله بالنسبة إلى الأوامر الجدية دون الصورية إذ الداعي على البعث لا ينصرف في الاتيان بالفعل خارجاً فربما يكون بداعي إختبار المأمور بلاتجوز في ناحية الهيئة ولا المادة (نعم) قد يقال كما في الكفاية بأن إطلاق مادة الأمر - أ - م - ر - على البعث الامتحاني ليس على نحو الحقيقة و إنّما يصح على نحو المجاز من باب التوسّع (لكن) الحق خلافه لان صدور الهيئة الطلبية عن المولى في عالم إعمال المولوية بداعي الامتحان لاينافي مع مقام مولوية المولى بل يؤكده فاطلاق

الامرعلى مثله على نحو الحقيقة مما لابأس به .

فصل إختلفوا فى أن الأ و امـر و النواهى تتعلق بالطبايع أو بالافراد فاختار الاول جماعة منهم صاحب الكفاية (قده) بدعوى أن مفاد الهيئة الطلبية طلب الايجاد ومفاد الهيئة الزَّجرية طلب الترك بمعنى أن متعلق الأمرصرف الايجاد ومتعلق النهىمحض الترك فمتعلق الطلب فى كليهما هو الطبيعة بما لهـا من الحدود و القيود التى بهـا توافق الغرض ، فخصوصيات الأفراد غير دخيلة فى الغرض بحيث لو كـان تحقق المتعلق بدون الخصوصية ممكناً فى طلب الايجاد لكان كافياً فى إمتثاله فالمتعلق فى الأ وامر والنواهى يكون نظير الموضوع فى القضايا الطبيعية بل المحصورة ، فكما أن الخصوصيات المكتنفة بالمصاديق فى تلك القضايا غير دخيلة فىمحمولها فكذلك الخصوصيات المكتنفة بالافراد فى الأ وامر والنواهى غير دخيلة فىغرض الشارع من تشريع الحكم ، و هذا أمر وجدانى فكل مـن راجع وجدانه يرى أن النظر فىمطلوباته إلىنفس الطبايع دون خصوصياتها الخارجية فالطبايع بوجودها السعى بما هو وجود الطبايع يكون تمام المطلوب ، و من هنا يظهر أن مـراد من قال بتعلق الأمر بالطبيعة ليس هـو التعلق بالماهية ضرورة أنها من حيث هى ليست إلاّ هى بل المراد أن الوجود السعى من الطبايع هـو المطلوب دون خصوصيات الافراد (فتوهم) أن المراد من تعلق الطلب بوجود الطبيعة أو الفرد إقتضاءُ الطلب ما هو الصادر فى الخارج و هو محال لانه طلب الحاصل (مدفوع) بـأن المراد إقتضاءالطلب جعله على نحو كان التامةأى صدور الوجود من العبد وهذا صحيح غير محال (كما أن توهم) تعلق الطلب بالطبيعة وكون وجودها غاية لطلب الطبيعة (مدفوع) بما عرفت من أن الطبيعة بما هى طبيعة لايعقل تعلق الطلب بها بل يلاحظ الوجود والعدم فيها فيكون البعث فى الأوامر لاجل ايجادها وكونها و الزجر فى النواهى لاجل المنع عن وجودها والبقاء علىعدمها ، هذا بناءاً علىأصالة الوجود أمّا بناءاً على أصالة الماهية فطلب الطبيعة إنّما هو لاجل جعلها من الخارجيات و الاعيان الثابتات .

و اختار الثانى جماعة منهم بعض المحققين (قده) بدعوى أن من البعيد كله

كون النزاع في تعلق الأمر بالطبايع أو الأفراد مبتنياً على القول بدخل لوازم الافراد في متعلق الارادة إذ القول بدخول تلك اللوازم في متعلق الغرض بعيد في الغاية عن ساحة العلماء ، بل البحث في ذلك مبتن على أحد أمرين (الاول) أن يكون منشأ النزاع أن وجود الطبيعي هل هو ممكن التحقق في الخارج حتى يكون قابلاً لتعلق الأمر به أم لا حتى يتعلق الأمر بالفرد و على كلا الاحتمالين فلوازم الأفراد غير دخيلة في متعلق البعث لعدم قيام الغرض باللوازم ، و عليهذا فمن قال بتعلق الأمر بالطبيعة نظره إلى الطبيعة المتشخصة بالوجود إذ الماهية إن لوحظت بنفسها تعنونت بعنوان الطبيعي وإن لوحظت مضافة إلى قيدٍ تعنون المضاف بنفسه دون المضاف إليه بعنوان الحصة و إن لوحظت مقيدة بالوجود المانع عن الصدق على كثيرين تعنونت بعنوان الفرد ، و كيف كان فمن يقول بأن الطبيعي يوجد في الخارج يقول بأن الأمر في عالم الطلب يتعلق بالطبيعي المقيد بالوجود مع قطع النظر عن اللوازم (الثاني) أن يكون منشأ النزاع أن متعلق الجعل الإبداعي أي الخلق من قبل الباري تعالى هل هو الماهية أم الوجود فلو قلنا بأن ما هو المفاض و المجعول من قبله تعالى هو الماهية تعلق الارادة التشريعية أي الأمر بالماهية لعدم الفرق بين الارادة التكوينية مع التشريعية من هذه الجهة ، غاية الأمر أن التحقيق بمقتضى وحدة الايجاد والوجود والافاضة والمفاض في الحقيقة وتعدد هما بالاعتبار لزوم كون متعلق الجعل من قبل المُبدع تعالى هو الوجود لان الوجدان لو كان حيثاً ذاتياً للماهية لزم انقلاب الامكان إلى الوجوب ولو كان حيث الموجودية و المجعولية إكتسابياً فالماهية غير مجعولة بالاصالة طبعاً ، وعليهذا فالحق في المقام تعلق الأمر بالفرد أي وجود الطبيعة ضرورة أن الشوق أبداً لابد أن يتعلق بشيئ فيه جهة الوجدان وجهة الفقدان معاً ، إذ لو لم تكن فيه جهة الفقدان لايتعلق به الشوق أصلا لعدم تعلقه بأمر حاصل ولو لم تكن فيه جهة الوجدان ليس بشيئ حتى يكون قابلا لتعلق الشوق به ، ففي عالم تعلق الشوق إنما يلاحظ ما هو بالحمل الشايع الصناعي طبيعي فيفرض وجوده ويتعلق به الشوق آلة للخارج لا بالاستقلال و هذا الشوق يقتضي الخروج عن الفرض إلى الفعلية ، فهذا معنى تعلق الشوق

بوجود الطبيعة الذى قلنا أنه متعلق الأمر لا كتعلق البياض بالجسم كى يحتاج إلى موضوع حقيقى فيقال بأنه فى مرتبة الشوق لاتحقق للوجود الخارجى وفى مرحلة تحقق الوجود الخارجى لاقابلية لتعلق الشوق .

و ما فى الكفاية من تنظير متعلق الأوامر فى كونه الطبيعة بالقضايا الطبيعية فالغرض منه التنبيه على خروج لوازم الافراد عن متعلق الغرض و الا فالفرق بين القضايا الطبيعية مع متعلقات الأوامر واضح حيث تلاحظ الطبيعة فى تلك القضايا على نحو الكلية و فى متعلق طلب الوجود بما هى ، كما أن ما فى الكفاية من أن الطبايع بنفس وجودها السعى متعلقة للطلب لاينا فى ما ذكرناه بعدما عرفت من أن مقوم الطلب والشوق هو الموجود المفروض بحيث يؤثّر الشوق فيه باخراجه عن حد المفروض والتقدير إلى الفعلية والتحقق، فان الوجود المفروض يمكن أن يكون حقيقة وجود معرّىً عن جميع اللوازم و القيود بحيث يكون قابلاً للصدق على كل وجود يتحقق فى الخارج و حيث أن لوازم الوجود خارجة عما يقوم به الغرض فلا حاجة إلى إطلاق لحاظى فى الوجود من حيث اللوازم بل يصح تعلق الطلب بنفس الوجود المفروض المعرّىً فى حدّ ذاته عن جميع اللوازم (وتوهم) وجود جهة جامعة خارجية بين أنحاء الوجودات الخارجية بحيث يكون الوجود العنوانى فانياً فى تلك الجهة فيتعلق الفرض و التقدير بتلك الجهة الجامعة (فاسد) لان الوجود الحقيقى فى كل موجود بنفس هو يته مباين مع الوجود الآخر شخصاً و بتشخصه الذاتى ، أمّا أن الوجود سنخ واحد أو أنّ العالم كله بلحاظ إلقاء الحدود والقيود واحد شخصى لبرهان مذكور فى محله فلا يرتبط بما نحن فيه : هذا محصلُ كلامه زيد فى علو مقامه .

و لكن الحق كما نبه عليه فى الكفاية أن الأوامر والنّواهى تتعلق بالطبايع بوجودها السعى دون الأفراد بمقتضى الظهور اللغوى للمبادى و بمقتضى البرهان و بمقتضى الوجدان و الارتكاز المحاورى (أمّا الأوّل) فلان الظاهر اللغوى للمبادى النَّحوية الواقعة فى متعلق الهيئآت البعثية كون متعلق الطلب هو الطبيعى وقد تقدم عند بيان مفاد هيئة إفعل وما بمعناه أنّ البعث نحو الطبيعة عبارة عن حمل فاعل المبدء أى المكلف الى المبدء وهذا الحمل

يقتضي ايجاد الفاعل المبدء ، فمعنى تعلق البعث بالطبيعة ليس طلب المفهوم بماهو مفهوم بل طلب الماهية بماهي حاكية عن الخارج و معنى حكايتها عن الخارج كون البعث بلحاظ تخلّعها بلباس الوجود أي ايجادها في الخارج (وأمّا الثاني) فلان المعقول الثانوى أي ما في النفس مساوق مع المعقول الأوّلى أي ما في الخارج سعة وضيقاً ولا يمكن التصرف في المعقول الثانوى المأخوذ عن الأوّلى بجعله صورة حاصلة من الشيئى لدى النفس فقط ، فلابد أن يكون له بحقيقته الادراكية مطابَقٌ في الخارج وهذا معنى تحقق الوجود السعي في الخارج فهو عبارة عن الطبيعي المتعلق للأمر المطلوب به ايجاده في الخارج أو للنهى المطلوب به المنع عن وجوده في الخارج (ولايتوهم) أنا نقول بأن حصص الوجودات بما هى حصص ليست بمتباينة كيف والتباين بديهى في الحصص بما هى حصص أو نقول بأن الفواصل العدمية كأن لم تكن كيف و تفاوت الوجودات الامكانية بحسب الحظوظ إنما هو بالفواصل العدمية (وإنما نقول) بأن تلك الحصص المتباينة بما هى متحققة في عالم العين لها جهة مشتركة خارجية موجودة في وعاء العين و لو بنحو تعدد الآباء بسبب تعدد الأبناءِ و ليس مقتضاه تباين الجهة المشتركة من حيث تحققها في ضمن أفراد متعددة، كيف وبرهان الإنّ و هو اقتضاءِ وحدة الاثر وحدة المؤثّر يقتضى وجود الجهة الجامعة بماهى جامعة في الخارج في الخارج على النحو الذى ذكرنا و سيأتى مزيد بيان له ،

(وأمّا الثالث) فلان الوجدان الخارجي يقضى بأن ما يُشبع مثلاً خارجي في مقابل ما يُروى كما أن الإرتكاز المحاورى شاهدُ صدقٍ على أن الغرض في باب المحاورات إنّما هو الدلالة بسبب الألفاظ الموضوعة للطبايع و بسبب أسماء الأجناس إلى الجهة الجامعة الخارجية و إن شئت التوضيح فراجع وجدانك فيما ترى من المعهود الذهنى و أنّ قولك : أُدخل السوق واشتر اللحم : ناظرٌ إلى وجود الطبيعة بمعنى الصرف بأن يكون كل وجودٍ وجوده محققاً له كما يظهر من كلام المحقق المذكور (قده) أم إلى ما يكون موجوداً فعلاً في ضمن أيّ لحمٍ لحمٍ كما هو معنى الوجود السعى ، فان مقتضى بيان هذا المحقق الذى له تضلُّعٌ في الفلسفة العالية أن يكون ما هو الخارج محققاً لما هو المفروض المقوِّم للشوق فانظر إلى قوله : قابلا للصدّق على كل وجود محقق : ثم سله ما المراد من قابلية الصدق و تدبر فيماذكرناه

و اغتنم ، إذ المنكر لوجود السّعي إنمّا يتخيل بان لازم القول بالوجود السّعى أن يكون نسبة الطبيعي إلـى الأفراد نسبة أبٍ واحد إلـى الأولاد أو أن لا يكون بين الحصص تباين مع أنك عرفت أن معنى الوجود السّعى أنّ كل أب محقق بوجود إبنه بنحو العينية يوجب إتّساع الوجود الخارجى لا تباين الجهة الجامعة من حيث إنوجادها فيضمن كل فردٍفردٍ ، والقائل بوجود السّعي يرى بالارتكاز وجود الجهة الجامعة و إن لم يمكنه الجواب عن الاشكال عليه بما ذكرنا (و ملخصه) أن إتّساع الجهة الجامعة عبارة أخرى عن كون نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباءِ إلـى الأولاد بلا إستلزامه تباين الجهة الجامعة بالنسبة إلى الحصص كتباين الآباءِ بالنسبة إلىالأولاد ، فانعدم لحاظ هذا الفرق صار سبباً لهذه المشكلة (فانقدح) أنّالوجود السّعي متحقق فيالخارج بلا إستلزامه أيّ إشكال و أن متعلق الطلب في الأوامر و والنواهى هو الطبيعي بلحاظ وجوده السّعي أى كون البعث فى الأوامر نحو ايجاد الطبيعي بوجوده السّعي فى الخارج و كون الزّجر فى النواهى عـن عدم تحقق الطبيعي بوجوده السّعي فى الخارج .

و لبعض الأساطين (ره) فى تقريب التعلق بالطبايع دون الأفراد كلامٌ(حاصله) أن المراد من تعلق الأمر بالأفراد ليس هو التعلق هو بما فرض وجوده فى الخارج لانالوجود فيالخارج مسقطللأمر فكيفيكونمعروضه ، نعمفسّره بعض الأساطين بانكار التخيير العقلى بينالافراد الطولية و العرضية و أنّ القائل بتعلق الأمر بالافراد يقول بالتخيير الشرعى لامحالة بخلاف القائل بتعلقه بالطبيعة فالمتعلق عنده الجهة الجامعة أى القدر المشترك بين الأفراد و لازمه التخييرالعقلى ، اكنه بعيد فيالغاية إذ لازمه تقدير كلمة أو بحسب الافراد العرضية و الطولية مـع عـدم تناهيها غالباً مضافاً إلى أنالتخيير العقلى مورد تسالم الجميح ظاهراً ، فالتحقيق فى تحريرمحل النزاع أنّ المقام مبتنٍ على مسئلة فلسفية هى أنّ الكلى الطبيعى موجود فيالخارج أم لا و توضيح ذلك ببيان المراد مـن وجود الطبيعي ، فنقول فسرّ بعضهم الكلى الطبيعي بالمفهومالانتزاعى و لـذا أنكر وجوده الخارجى و ليس مراده الانتزاع المصطلح عليه أى الخارج المحمول الذى ينتزع تارةً عـن الخصوصيات الذاتية

للشيئى كالعلية والمعلولية و أخرى عن خصوصيات قيام العرض بمعروضه كالسبق واللحقوق والمقارنة ، كيف وقدإتفقوا على تقسيم المحمولات إلى ذاتية هي مقومات الذات و غير ذاتية هـي إمّـا محمولات بالضميمة أى المحمولة بواسطة قيام أحد الأعراض التسعة بمعروضاتها و إمّامحمولات إنتزاعيةيعبر عنها بالخارج المحمول ، كما أن مراد القائل بوجود الطبيعى فى الخارج ليس هو تحقق الطبيعى و وجوده فى الخارج بدون التشخص حيثاتفقوا على أنّ الشيئى مالم يتشخص لم يوجد ، بل المراد من هذا النزاع على وجه معقول أن الارادة الفاعلية الموجدة للشيئى هل تتعلق بنفس الشيئى مع قطع النظر عن المشخصات والمشخصات إنما توجد معه قهراً قضاءاً لاستحالةوجود الشيئى بدون التشخص ، أم المشخصات مقوّمة للمراد بما هو مرادبحيث لاتتعلق الارادةبالطبيعى بدون تعلقها بالمشخصات ، و بعبارة أخرى النزاع فى أن التشخصات تكون فى مرتبة سابقة على الوجود بنحو تكون الماهية المتشخصةمعروضة للوجودأم فى مرتبةالوجودبحيث تكون الماهية معروضةللوجود والتشخصات معاً ،لكنا إذا راجعنا و جداننا نرى أن متعلق الارادة فى أفق النفس كلىٌّ دائماً والتشخص يحصل بـالوجود و إذاكـانت حال الأفعال الارادية هكذا فحال الموجودات الخارجية المعلولـة لغيرالارادة كذلك أى الطبيعى هومعروض الوجود والتشخص دائماً (إذا تبين ذلك) نقول أنّ مـا متعلق الارادة التكوينية من العبدلابد أن يكـون بعينه متعلق الارادة التشريعية مـن المولـى لان نسبة الارادة التشريعية إلى التكوينية كنسبة العلة إلى معلولها و إن لم تكن هى علة محركةللعبد نحو إرادة ما تعلقت بـه الارادة التشريعية و تحصل الثمرة فى مسئلة إجتماع الأمر والنهى إذمع خروج المشخصات عن متعلقالتكليفحيث لاإجتماع للامروالنهى فيجوز ، فظهر أن الأمر متعلق بالطبيعة دون الافراد .

وفى كلامه مواقع للنظر نشير إلى بعضها (فمنها) أنّ اللازم على من يتصدى لتحرير محل النزاع أن لايـأخذ بتعبير بعض القائلين بتعلق الأمر بـالافراد المنكر لوجود الطبيعى وتفسيره لـه بالمفهوم الانتزاعى،إن صحت النسبة،بل لابد أن يبيّن مراد المشهور فىتفسير الطبيعى (ومنها) أن المفاهيم الانتزاعية هى التّى يكون منشأً

إنتزاعها في الخارج لانفسها و ذلك لاينطبق على الكلي الطبيعي لان الطبيعي له مطابَقٌ في الخارج أمّا المنكر لوجوده في الخارج فانما ينكره باعتبار أنَّ ما في الخارج حصص متباينة كما مرت إليه الاشارة (ومنها) أنه لم يبيّن المراد من كون الكلي الطبيعي من المفاهيم الانتزاعية بل إكتفى بأن المراد ليس الانتزاع المصطلح عليه (ومنها) أنه مع الاعتراف بهذه الكلية وهي أن الشيئي مالم يتشخص لم يوجد كيف يقول بأن النّزاع في أن التشخص هل هو معروض الوجود أم مساوق معه و هل هذا إلّا التناقض (ومنها) أنّ المراد من التشخص هو الحظّ الوجودي لكل شيئي إذالوجود الواسع الذي لاتشخص له وليس بواحدٍ عددي منحصر بالواجب تعالى،و ما سواه يكون محدوداً والحظ الوجودي عبارة عن التشخص وهو لاينفكّ عن الوجود بل هو حدٌّ له ولا مطابَق له في الخارج إذلا ينضم الوجود إلى العدم حتى يُولِّد التشخص بهذا المعنى ، نعم للموجود إضافات و أعراض كثيرة ملازمة معه بعضها دخيل في الغرض فيؤمر به لان إضافة المطلوب إليه إذا كانت إختيارية بالفعل أو فيما سيأتي كوقوع الصلاةِ في مكان خاص أو زمان مخصوص يمكن أن تتعلق به الارادة فتلك اللوازم إنّما توجب تقييدالمتعلّق في عالم الجعل لكنها أيضاً كليٌّ اضافي بمعنى أن لها أيضاً تشخصاً،فوقوع الصلاة في مسجد الكوفة مثلا يوجب ملازمة الصلاة مع هذا الكون المسجدي في عالم تعلق الغرض،لكن تشخص هذه الاضافة إنما يتحقق بايجادالصلاة في نقطة خاصة من المسجد و هكذا الأمر بالنسبة إلى سائر ملابسات الفعل التي هي لوازم الوجود فالتشخص بمعنى الحظّالوجودي لا يسبق الوجود،إذهو حد له والتشخص من ناحية الملازمات على ضربين قهري لاغرض للآمر في إضافة المطلوب إليه و إختياري يتعلق به الغرض فيؤمر بربط المطلوب به ، و كيف كان فليس المنكرين للكلي الطبيعي والباحثين عن أنه موجودأم لا إلى أن التشخص معروض للوجودأم لا،لما عرفت من أن التشخص بكلامعنييه رفيق الوجود و من الغريب ما صدر عن بعضٍ من أن المراد من قولهم الشيئي مالم يتشخص لم يوجد هوالتشخص المتقوم بالوجود الخارجي المتحقق أو المفروض و أن قولهم الشيئي مالم يوجد لم يتشخص ناظر إلى فعلية الوجودوان فعليته عين تشخصة ، و ذلك لان المراد من الكليتين واحد فهما مسوقتان لبيان أنَّ التشخص لا يكون أمراً سوى في مرتبة علة الشئي الموجدة لهلاالتشخص

الوجود فهو والوجود متساوقان فى القوة والفعلية .

و لبعض الاعاظم (ره) فى تقريب التعلق بالطبايع دون الافراد كلام(حاصله) أن لحاظ الطبيعة على أنحاءٍ من حيث تعدد جهات اللحاظ كلحاظها من حيث هى هى و لحاظها من حيث وجودها فى الذهن و نحو ذلك ، فمنها لحاظهابماهى عين الخارج أى بما هى مرآة للخارج نظير قطع القطّاع و سائر الصفات ذات الاضافة التى موطنها النفس و تعلقها بالخارج كالعلم والظن والحب والشوق والارادة ، فالامر يتعلق بالطبيعة لامجردة عن حيث وجودها فى الخارج إذ بهذا اللحاظ ليست الا هى ولا مقيدة برجودها فــى الخاج إذ الخارج ظرف لسقوط الأمر و حينئذ لا حاجة إلى تقدير الوجود فى هيئة الأمر كما صنعه فى الكفاية حيث جعل مفادالهيئة إرادة صدور الوجود و جعل متعلق البعث الوجود و متعلق متعلقه الطبيعة ، إذمضافاً إلى عدم دلالة الهيئة علىالوجود و كون الوجود معلولاً للبعث يستلزم تجريدالهيئة عن الوجود فى مثل أوجد الصلاة ، ثم إنه على المختار فالخارج وما فــى الذهن يتعاطيان لونهما فيأخذ الخارج لون المطلوبية من متعلق الأمرأى الطبيعة و يــأخذ مافى الذهن لون المصلحة ممافىالخارج أمّا النزاع فىسريان الطلب إلى الافراد وعدمه فالحق فيه أن الطلب لايسرى إلى الخصوصيات المفرِّدة ولكن لايقف على علىنفس الطبيعى أيضابل يسرى إلى الحصص بجهتها المشتركة ومقتضى ذلــك مطلوبية كل حصة منحيثالجهة المشتركة والرخصةفىتركهاإلى البدلفالتخييرى شرعىلان مقتضى الايجاب الناقص عدم ممنوعية ترك كلحصةٍ حالوجــود سائر الحصص ، فما فىالكفاية من أن التخييرعقلى لاشرعى فىغيرمحله (فــان قلت)إن ألأمريقتضى صرف الوجود لاالحصص إذ بعد الانطباق يسقط الأمربأول الوجود وقبل الانطباقلا يكون الطبيعى قابلا للانطباق إلاعلى أُولالوجود فماوجه السراية إلى الحصص(قلت) إن السراية قبل الانطباق لكن ليس معناها فرض ثانى الوجود بل معناها طلب كلحصة معنونة بعدم المسبوقية بغيرها من الحصص ، فــالسراية بدلية والحصص المتعددة كلها معنونة بعدم الغير(إن قلت) قد اعترفت فى بابه بأن العلم الاجمالى لاينا فىالشك التفصيلى بالطرفين أوالاطراف لعــدم سراية العلــم

الاجمالى إلى الخارج (قلت) الذى منعناه هو سراية العلم الاجمالى إلى الاطراف بمالها من الحدود الخاصة الخارجية وإلا فلانمنع سراية العلم الاجمالى إلى الجامع مع قطع النظر عن الحدود .

ويتوجه عليه أن التخيير الشرعى عبارة عن إستفادة التخيير من الدليل الشرعى فقط وليس كذلك فى المقام (لان إقتضاءَ) تعلق الطلب بالوجود السعى على النحو الذى اخترناه وفاقاً لصاحب الكفاية (قده) إختيار المكلف إذ هو المُطبِّق للكلى على الخارج أى يُلبِّس الطبيعة لباس الوجود و يخرجه عن العدم إلى ساحة التحقق (ليس) من مفاد الدليل وهذا هو معنى التخيير العقلى فى لسان القوم و مرجعه إلى إلقاءِ التشخصات أى الحظوظ الوجودية و المفردات أى الملازمات الفردية عن حيز الملاك والطلب (وتوهم) أنَّ الايجاب ناقص أو أن كل حصة مأمور بها فى وجه ومرخوص فى تركها بشرط كذا أو أنَّ المنع عن الترك مقيد بعدم وجود الغير و أمثال ذلك (فاسد) لان ذلك كله ليس مفاداً للهيئة ولا للمادة إذ لامعنى لكون الايجاب ناقصاً لانه لابد أن يكون الوجوب مساوياً للغرض والغرض مساوياً للملاك فاذاقام الملاك بالطبيعة مع قطع النظر عن التشخصات والمفردات فيتعلق بها الغرض لامحالة كذلك ويؤمر بها كذلك مساوياً للغرض من غير أن تكون المرخوصية فى ترك الخصوصية مجعولة بهذا الجعل ، بل الرخصة فى ترك هذا الفرد مثلاً إذا طبق الطبيعى على فرد آخر ليست إلا الأخذ بالا باحة الاصلية لا أنها مستفادة من البعث إلى الطبيعى ، كما أن المنع عن ترك كل فرد إلا إذا أتى بالاخر ليس بحكم مجعول شرعى بل هو ناش عن توهم إقتضاءِ الامر بالشيئى النهى عن ضده العام أى الترك ، ثم إنّك بعد التدبر فى ذلك و فيما أسلفناه فى تقريب المختار تقدر على فهم أن السراية فيمانحن فيه ليست بدلية وأنه لامجال لمقايسة المقام بالعلم الاجمالى، مضافاً إلى أن فى مورد العلم الاجمالى لايكون إلّاعلمٌ بالجامع والشك فى التطبيق ولذا قلنا فى محله بأن الصفة الترديدية المعبر عنها بالشك تتعلق فى مورد العلم الاجمالى بطرفين لابكل طرف طرف ، و لذا كرَّرنا القول هناك بأنه ليس فى مورد العلم الاجمالى شكان بسيطان بل شك مزدوج فافهم وتدبّر .

فصل فى أنه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أم لا (وقد أنكر) صاحب الكفاية (قده) دلالة دليل الناسخ أو المنسوخ بواحدة من الدلالات على بقاء الجواز بالمعنى الاخص أى الاستحباب أو الاعم أى الاباحة ، إذ بعد نسخ الوجوب فوجود كل واحد من الاحكام الاربعة الأخر ممكن ثبوتاً ولامجرى لاستصحاب الكلى من قسمه الثالث كى يقال بأن الاذن فى ضمن الوجوب كان ثابتاً وبعد إرتفاع الوجوب يمكن بقاءُ فرد آخر منه هو الاباحة و إنّما يجرى بالنسبة إلى المراتب الضعيفة و القوية لشيئى واحد ، لكن الاحكام متضادة والوجوب والاستحباب و إن اختلفا بنحو المرتبة شدة وضعفاً لكنهما بنظر العرف متباينان والمتبع فى باب الاستصحاب نظر العرف (والتحقيق) أن الوجوب ليس مفاد الهيئه الطلبية بل هو كما عرفته مراراً و صف ينتزعه العقل عن البعث المولوى بلحاظ عدم وصول الترخيص فى الترك فبقاءُ الجواز لتوقفه على تركب مفاد الهيئة سلب بانتفاءِ الموضوع ، مضافاً إلى أن التركيب إن كان على نحو الاتحادى لاسيما فى الاعراض وبالاخص فى الاعتباريات التى لو فرض فيها التركّب كان بالتعمل والتحليل اللحاظى العقلى، كانت الحصص متباينة ، فلو كان لسان دليل الناسخ هو النسخ بمعنى قطع سلسلة الوجود فى عمود الزمان فلا معنى لبقاء شيئى بل كان مورداً للقطع بالعدم والشك في حدوث حكم مّا آخر يكون مجرى إستصحاب العدم، نعم لو كان لسان الدليل هو التامين من ناحية الترك انقلب لامحالة العنوان التطبيقى الوجوبى إلى العنوان التطبيقى الا ستحبابى على وفق الاصطلاح (ومايظهر) من بعض المحققين (قده) فى تصحيح جريان الاستصحاب الشخصى بناءاً على تركّب الوجوب من أن مع إرتفاع الفصل وإن كان الجنس لا يبقى بما هو جنس لكنه باق بما هو متفصل بفصل عدمى منوع لنوع آخر ، فقطع الشجر يوجب تحقق الجماد وإن بقيت مادة النامى من حيث الاستعداد للنمو وحيث أن مفاد الاذن لا اقتضاءٌ فى مرحلة الطلب فيمكن إبقائه باستصحاب فصله العدمى (مخدوش) أولا بأن تشكل الانواع ليس دائماً من ناحية الفصول العدمية وإلا كان قتل البشر موجباً لتحقق النامى مثلا و ثانياً بأن التفصل بالفصل العدمى غير معقول رأساً نعم يمكن تشكيل الانواع من الحظوظ الوجودية من حيث الضعف والاشتداد لكنه خلف فرض تركّب

الاحكام من الجنس والفصول الوجودية ، و ثالثاً بأن الاذن بناءاً على كونه فصلا للاستحباب والاباحة ليس لا إقتضاءاً بالمعنى العدمي بل يكون اقتضاء الرخصة إماّ مع رجحان الفعل و هو الاستحباب أو بدونه و هو الاباحة بالمعنى الاخص .

كما أنّ (تصحيحه) جريان الاستصحاب الكلي بأن الوجوب إن كان بسيطاً و لو لم يكن إعتبارياً بل من الاعراض لما بقي بعد نسخ الوجود جواز لان التركيب إنما هو في الاعراض العقلية نعم إن قلنا بكونه عرضاً أمكن القول بجريان إستصحاب الكلي من القسم الثالث لامكان بقاء طبيعي الاذن في ضمن الجواز ، أمّا إذا كان الوجوب من الاعتباريات فلا يجرى فيه الاستصحاب لانه بسيط جدًا لا إذن فيه لفرض بساطته ولا في لازمه إذ لا معنى للاذن المطلق و ليست الاباحة الخاصة من لوازم الوجوب إذ ليس لموضوع واحد حكمان ، بل لو قلنا بأنه عرض وقلنا بجريان إستصحاب الكلي في القسم الثالث أيضاً لا يجرى الاستصحاب هنا إذ معنى كونه عرضاً هو الارادة الحتمية التي جنسها الكيف النفساني لا الاذن ، أماّ عدم المنافرة مع الطبع فهو لازم للوجوب والاستحباب والاباحة بلا دخل له في الاحكام والغرض في المقام هو إستصحاب الحكم (مخدوش) بأنّ مع التصديق بأن التركب الاعتباري العقلي غير قابل للتوارد على الخارج في ألاعراض كيف يمكن المصير إلى جواز الاستصحاب ولو الثالث من الكلي منه، فاشكال جريان الاستصحاب هو كون التحليل عقلياً لا خارجياً وإلاّ فمع فرض إمكان القول بأن الوجوب هو الارادة الحتمية كما ذكره أخيراً يمكن فرض القول بأن الاباحة أيضاً هي الارادة غير الحتمية فلا مانع عن جريان الاستصحاب من هذه الجهة .

كما أنّ (تعليله) إنكار المرتبة في الوجوب والاستحباب بأنهما ان كان بمعنى الانشاء بداعي البعث المنبعث تارة عن مصلحة ملزمة وأخرى عن مصلحة غير ملزمة فهما متباينان عقلا و عرفاً بلا ريب ولا إشكال لانهما سنخان من البعث المنتزع من منشأ خاص والتفاوت بالشدة والضعف لا يجرى في الاعتباريات، نعم إذا قلنا بأنهما عبارة عن إرادة حتمية و ندبية فهما مرتبتان من الارادة لكن تفاوتهما حينئذ في الوجود لا في النوعية فالخلط بين الأمر الانتزاعي مع الكيف النفساني أوجب المصير إلى توهم المرتبة في الوجوب والاستحباب والقابل للاستصحاب هو الحكم بالمعنى الاول لانه القابل لجعل

مماثله لا الارادة والكراهة فانهما صفتان نفسيتان لا أمران جعليان، نعم لو كان للارادة أثر شرعی صح التعبد بها بلحاظ هذا الأثر لكن ليس البعث بالنسبة إلى الارادة كالحكم بالنسبة إلى الموضوع إذ ترتب البعث على الارادة و إن كان من قبيل ترتب المعلول على علته لكنه عقلی و إن كان المترتب شرعياً و مجرد التضايف بين عنوانی العلية والمعلولية لا يوجب التضايف بين الارادة والبعث، نعم لو قلنا بأن مفاد الاستصحاب تنجيز الواقع لا جعل الحكم المماثل صحّ إستصحاب الارادة فان ترتب إستحقاق العقوبة على مخالفة الارادة على تقدير مصادفتها الواقع أمر معقول (مخدوش) بأن إختلاط الأمر على القوم بين الأمر الانتزاعی والكيف النفسانی ليس بأعجب من زعمه (قده) تنويع المصلحة إلى ملزمة وغير ملزمة إذ البعث غير التوأم مع الاذن فی الترك موضوع لوصف الوجوب والتوأم معه موضوع لوصف الاستحباب وربما يكون ملاك الترخيص هو التسهيل مع كون المصلحة فی نفسها شديدة فأين تنوّع المصلحة إلى نوعين، و منه ظهر أن ترتب الوجوب على إرادة حتمية ليس من قبيل ترتب المعلول على علته إذ ربما يكون فی البين مانع عن ذلك كالتسهيل والارفاق وغيرهما، نعم الارادة بمعنى الفعل صحيحة لكنها مشكوكة الحدوث فيستصحب عدمها و منه تبين الاشكال فی جريان الاستصحاب فی الارادة بناءاً على كونه تنجيز الواقع (فتلخص) أن إبقاءَ الجوازَ بعد نسخ الوجوب باستصحاب شخصی أو كلی كما رامه هذا المحقّق (قده) مما لا يساعده البرهان.

وقد إضطرب كلام بعض الاعاظم (ره) هنا فانه بعد تفسير الجواز فی عنوان المسئلة بالاقتضائی فی ضمن الوجوب والاستحباب والاباحة دون اللااقتضائی للقطع بارتفاعه من ناحية الوجوب أی دليل المنسوخ، جعل البحث فی مقامين ثبوت و إثبات ففی المقام الاول أنكر الملازمة بين إرتفاع الوجوب مع إرتفاع الجواز فی ضمن الاستحباب أو الاباحة بدعوى أن الوجوب و إن كان أمراً بسيطاً لكنه يتضمن مراتب عديدة هی أصل الجواز و رجحان الفعل والالزام، فيمكن كون المرتفع بالنسخ هو الالزام فقط فيبقى الرجحان بلا منع عن النقيض بحاله كما يمكن إرتفاع الرجحان أيضاً و بقاءُ الجواز بمعنى التساوی بين الفعل والترك، فالوجوب حقيقة

ذات تشكيك وعند إرتفاع جهة الالزام فقط لاحاجة إلى إقامة الدليل لاثبات الرحجان لان ذهاب مرتبة من الحقايق المشككة يستلزم تحقق المراتب الباقية فلاحاجة إلى إثبات الفصل العدمى الاستحبابى، وفى المقام الثانى إدعى أولا إمكان رفع دليل النسخ جميع مراتب الوجود لاجل حكومته على دليل المنسوخ حيث لاتلاحظ النسبة بين الحاكم و المحكوم من جهة أقوائية ظهور أحدهما عن الآخر ، ثم إدّعى إمكان مزاحمة دليل المحكوم حد نظر دليل الحاكم أى الناسخ بصرف حكومته إلى خصوص جهة الالزام للفرق الواضح بين ملاحظة أقوائية ظهور أحد الدليلين وبين قصر نظر دليل الحاكم بجهة الالزام ، ثـم ادعى إمكان التّعارض بين الدليلين فتلاحظ أقوائية ظهور دليل المنسوخ فى مطلق الرحجان من ظهور دليل الناسخ فى النظر إلى جميع المراتب ، ثم إدعى إمكان الاشكال فى ذلك بأن دليل الحاكم ظاهر فـى رفع جميع مراتب الحكم ثم قال بأنه لوفرضنا إجمال دليل الناسخ فجريان الاستصحاب موقوف على كون المرتبة الباقية مـن مراتب الحكم بنظر العرف بـأن لا يتعامل معهما معاملة المتباينين : إنتهى ملخص كلامه .

ويتوجه على مقامه الثبوتى أن (الخلط) بين ملاك الحكم الكامن فى الفعل وبين محبوبية شيئى لدى الآمر التى هى كيف نفسانى وبين الالزام الذى هو حكم عقلى فى مورد صدور البعث مع عدم مرخص فى الترك من الباعث و بين الجواز بالمعنى الأعم الذى هـو إنتزاع عقلانى مـن البعث نحو الفعل (أوجب) مزعمة تعدد المراتب عند هذا القائل وإلا فالوجوب أى مفاد الهيئة إذا كان حسب إعترافه بسيطاً كيف تكون لـه مراتب ، و قياسه بالحقايق المشككة قياس بـاطل لان تلك الحقايق هى التى يكون مـا به إجتماع المراتب فيها عين ما به الامتياز لها و ليس كذلك الوجوب و هل يتوهم أحد بأن يكون الرجحان بكلا معنييه مـن المحبوبية لدى الآمر أو الملاك الكامن فى المتعلق مـن مراتب الماهوى أو الوجودى لما يستفاد من الهيئة ويعبر عنه بالوجوب أو البعث أو الحكم أو ماشا كل ذلك ، وعليه فالاشكال على مقامه الاثباتى يظهر بأدنى تأمل و إن كان التحقيق ما أفاده أخيراً بعد ذهابٍ ومجيئٍ من إرتفاع جميع المراتب لو سلمنا المراتب و أغمضنا عما عرفت

من فسادها لكن لا لما ذكره من قوة ظهور دليل الحاكم بل لاطلاق دليل الحاكم .

فصل إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الاشياء فهل يجب كل واحد على نحو التخيير أى الترك إلى البدل عقلاً أم شرعاً أم يجب الواحد لابعينه أم يجب كل واحد مع السقوط بفعل أحد هما أم يجب ما هو المعيَّن عندالله المبهم عندنا وجوه بل أقوال (إختار) أولها على تقديرٍ ورابعها على آخر صاحب الكفاية (قده) بدعوى أن الامر بأحد الشيئين إن كان من جهة تعلق غرض واحد بكل منهما بحيث إذاأتى بأحد هما حصل الغرض فالواجب هو الجامع بينهما و التخيير عقلى لاشرعى ، إذالواحد لايصدرمن إثنين بما هما إثنان للزوم السنخية بين العلة والمعلول فاذاورد الأمر بهما فى الشرع كان لبيان أن الواجب هو الجامع بينهما لاللتخيير الشرعى، أما إن كان تعلق الأمر بكل واحد لاجل قيام غرض بكل منهما غير قابل للحصول فى صورة حصول الغرض القائم بالآخر بسبب الاتيان به فالواجب هو كل واحد منهما بسنخ وجوب لازمه عدم جواز الترك إلاّ إلى البدل فيثاب على فعل أحد هما ويعاقب لدى ترك كليهما ، ولا يمكن القول بأن الواجب أحدهما مصداقاً أومفهوماً إلاّ أن يرجع إلى القسم الاول على النحو الذى تصورناه من تعلق الأمر بالجامع وكون التخيير عقلياً (ويتوجّه) عليه (أولا) ما نبّه عليه بعض المحققين (قده) من أن إستحالة صدور الواحد إلاّ عن الواحد أو صدور غير الواحد عن الواحد إنّما هى فى الواحد بالشخص من الطرفين لان صدور الواحد بالنوع عن الكثير بالشخص أمر ممكن عقلاً واقع فى الخارج كثيراً فالحرارة مثلا واحدة بالنوع مع أنهاتستند إلى الغضب و إلى النار و إلى الشمس و إلى الكهرباء و إلى الحركة وغير ذلك من غيرأن يكون بين تلك الأمور جامع نوعى يكون هوالعلة لصدور الحرارة ، فانكار تعلق التكليف بالمتعدد مع وحدة الملاك مستنداً إلى هذا البرهان غير صحيح (وثانياً) أن الغرض ربما يكون قائماً بعنوانٍ كليٍّ بدليٍّ منطبق على مصاديق متباينة بالماهو على نحو التخيير كأحد جرائم مختلفة فى الحقيقة بحيث لايجمعها جامع ماهوى أصلا فيصح جعل أحدها على نحو التخيير بملاك التنبيه و التأديب من غير إستكشاف وحدة الملاك فيها عن وحدة الجامع بينها و من هذا القبيل جميع

التأديبات والجرائم المجعولة وحينئذ فجعل الجريمة من حيث التطبيق على مايجرم به العاصى يكون بنظر الجاعل لاجزافاً كيف وهو جريمة بل تعيين مصداق الجريمة بدلاً فى عالم الجعل يكون بنظر الجاعل كتشريع أصل الجريمة بمعنى جعل جرائم مختلفة على نحو البدلية كبروياً ، فالحكم و الموضوع كلا همابيد الجاعل و هذا كما فى الجرائم العرفية ضرورة جعل مصاديق مختلفة من الجريمة على نحو البدلية كالحبس وإعطاء النقود والتعذيب البدنى و غير ذلك كبروياً وإعطاء زمام التعيين بيد من عليه الجريمة فلتكن كذلك فى الكفارات كالخصال الثلاثة من العتق وإطعام ستين مسكيناً وصيام شهرين متتابعين فى كفارة الصوم والظِّهار وغيرهما فجعلها على نحو البدلية كبروياً ثـم إعطاء زمـام التعيين بيد المكلف فى مقام العمل أو جعل الجميع فى بعض الموارد ممكن لاإشكال فيه ، فالجامع الملاكى فى الواجبات التخييرية لايستلزم الجامع الماهوى ببرهان أن الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد كما أن التخيير الشرعى لايستلزم الجامع الخطابى بـل يكفى جعل أحـدها على نحو العنوان البدلى القابل للانطباق على كل واحد من أمورمتباينة لاجامع بينها بحسب الماهو فلايكشف وحدة الغرض عن وجود الجامع ببرهان لايصدر الواحد إلاّ عن الواحد ، نعم (إشكال) بعض الاساطين (ره) على مقال صاحب الكفاية (قده) بأنا لوفرضنا كشف وحدة الأثرعن وحدة المؤثِّرببرهان الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد أيضاً لاسبيل إلى التخيير العقلى فى المقام لان هذا التخيير لابد فيه من جامع خطابى عرفى مفقودٌ حسب الفرض والجامع الملاكى الموجود لايكفى لذلك (مدفوع) بمنع توقف التخيير العقلى على الجامع الخطابى بل لو تَمَّ البرهان و كشف عـن تعلق التكليف بالجامع نقول إنّ الشارع بما هو عاقل ملتفت إلى القاء التشخصات فى عالم الموضوعية للحكم يأمر بفردين من الجامع تخييراً فالعمدة ما قلنا من فساد البرهان أوّلاً و عدم إنطباقه على فرض الصحة على مـوارد التأديبات التى تكون الكفارات بأجمعها من ذاك القبيل فتدبر .

(وإختار) ثالثها باعتبار والأخير بآخر بعض الاساطين (ره) و تبعه بعض وأن الواجب هـو العنوان المردد والمبهم بدعوى أن الارادة التشريعية تتعلق بالمردد

مصداقاً إذ هی ليست موجدةللفعل وانّما الموجد له إرادة المكلف و حيث أن الارادة التشريعية تتبع الغرض فاذا قام الغرض بأحد فعلين على البدل تعلقت الارادة التشريعيه بالواحد منهماعلى البدل لانبعاثها من الغرض ، و هذا بخلاف الارادة التكوينية فحيث أنها موجدة للفعل والموجود بالارادة واحد فلا تتعلق بالمردد (و يتوجه) عليه أولا أن العنوان المردد ليس موضوعاً للحكم فی لسان الادلة أمّا إنتزاعه عن الواجبات التخييرية و جعله موضوعاً للحكم فهو إقتراح عارٍ عن الدليل ، وثانياً أنه لا معنى للجمع بين المبهم و المردد إذ المردد بمعنى الكلی البدلی غير المبهم بمعنى مايكون له تعين بالذات وليست مايكون له صورة تفصيلية فی نظر الجاهل بالتعيُّن و ثالثاً أنه ذهب فی بحث تعلق الأوامر بالطبايع إلى أن الارادة التشريعية تتعلق بعين ماتتعلق به الارادة التكوينية وأن الارادة التكوينية حيث لم تتعلق بالتشخصات فكذلك الارادة التشريعية و لازمه رؤية التشابه بين الارادتين فی المتعلق ، فكيف ينكره فی هذا المبحث و يقول بأن الارادة الموجدة للفعل أی التكوينية لابد أن تتعلق بالمعيَّن دون التشريعية فهی تتعلق بالمردد فراجع كلاميه و لاحظ الاختلاف بينهما (أمّا إشكال) بعض المحققين (قده) على مقاله بأن الصفات التعلُّقية الحقيقية أو الاعتبارية لاتتشخص ولاتتقوم إلاّ بمتعلقاتها والمردد بالحمل الشايع لا مهية له ولا وجود فلايعقل أن يكون مشخِّصاً للصفات التعلُّقية كالعلم والجهل والظن و الارادة و نحوها ، و هذا هو المانع من تعلق البعث أو الارادة أو الملكية أو غير ذلك بالمردد المصداقی لاماذكره حتی يختص بالارادة التكوينية ولاماذكره الشيخ الأنصاری (قده) من أن العرض يحتاج إلى موضوع محقق فی الخارج حتىّ يصحّ تعلق الأمر الاعتباری بالمردد و لاماذكره صاحب الكفاية (قده) من أن البعث حيث أنه لجعل الداعی فلا يتعلق بالمردد لعدم إنقداح الداعی إلى المردد حتى يكون الامتناع مقصوراً على مثله (فيدفعه) أن العنوان الابهامی أی مايكون المفهوم بحسب طبعه مردداً لكنه له مطابَق معين فی الخارج ليس بمتعلق للصفات الوجدانية أمّا إذا كان الترديد فی عالم الانطباق بأن يكون موضوع الصفة النفسانية كليّاً بدليّاً فيصح تعلُّق الصفات النفسانيةبه ، كماترى ذلك فی رغيفی جوعان و إنائی عطشان و إحدى زوجاتی طالق و جئنی برجل و أمثال ذلك و هی كثيرة فی الشرعيات و العرفيات . واحدعبيدی حر

فالتحقيق في المقام هو الوجه الثاني و أن الواجب هو أحد الامرين أو الامور على نحو البدلية الذي هو معنى التخيير الشرعي فانه عبارة عن وجوب بدلي متعلق بتلك الواجبات قلّت أم كَثُرت كالكفارات وغيرها والجامع المصطاد وهو عنوان أحدها ليس بنفسه موضوعاً للحكم بل له جهة الاشارة إلى ما في الخارج ، نعم نفس الوجوب البدلي لا من حيث يكون كالواجب البدلي إنطباق الحكم على نحو البدل مع كل واحد من تلك الواجبات المفروض إختلافها من حيث الماهية ، وليس سنخ الوجوب التخييري سنخ الوجوب المشروط و يكون الشرط هنا ترك الآخر كما زعمه بعض إذ يتوجه عليه ما نبّه عليه بعض المحققين (قده) من أن لازمه عدم الامتثال رأساً إذا أتى بهما معاً دفعة و هو بديهي البطلان ، كما أن الواجب ليس الحصة الملازمة لترك الآخر كما يظهر من بعض الاعاظم (ره) إذ يتوجه عليه ما نبّه عليه المحقق المذكور من أن لازمه عدم تحقق شيئ من الحصتين إذا أتى بهما معاً (كما أن ما إختاره) المحقق المزبور (قده) في سنخ الوجوب التخييري من أن الايجاب التخييري ايجاب مشوبٌ بجواز الترك إلى البدل والفرق بينه و بين الايجاب التعييني أن الايجاب التعييني لا يجامع جواز الترك حتى إلى البدل ، و إنّما قلنا بأنه مشوبٌ بجواز الترك حتى يصدق الامتثال إذا أتى بهما معاً إذ جواز الترك لاينا في الاتيان بما جاز تركه و هذا المسلك يناسب مقام الثبوت بتقريب أن كل واحد من الفعلين مما قام به الغرض الواحد بالسنخ مع الآخر و إنّما إقتضت مصلحة الارفاق الاكتفاءُ بأحد فردي الغرض و لذا ربما لا يكون إرفاق كما في مورد الافطار بالمحرم الذي و جبت فيه كفارة الجمع (مخدوش) بأن لازمه أن يكون تارك الواجبات التخييرية بأجمعها يعاقب حين ترك الكل عقوبات متعددة لاجل الكل إذ المفروض أن جواز ترك كل واحد مقصورٌ بصورة الاتيان بالآخر فاذا لم يأت بالآخر كما في صورة ترك الكل كان معاقباً على ترك كل واحد بالاستقلال ، فالحق في سنخ الوجوب التخييري ما قلناه الذي لا يلزم منه شيئٌ من هذه المحاذير فتدبر جيداً .

بقي الكلام في أن التخيير بين الأقل و الاكثر ممكن أم لا (فقد يقال) بالاستحالة بدعوى أن الملاك إن كان قائماً بالأقل فهو يحصل بتحقق الأقل و يكون

ايجاب الزائد لغواً و ان كان قائماً بالاكثر فالاقل فى ضمن الأكثر غير قابل لتعلق الملاك به وإذا لم يكن فيه ملاك فلا يمكن تعلق الوجوب به (وأجاب) فى الكفاية بما حاصله أنَّ الملاك قائم بالاكثر بما أن الاقل فى ضمنه و فى هذه الصورة لايتعلق الملاك بالاقل كما أنه قائم بالاقل و فى هذه الصورة يكون الاقل بما هو أقلّ فى الخارج متعلق الغرض ، فالاكثر بحده والاقل بحده قائم بهما الغرض نظير الغرض القائم بالخط الطويل بحده وبالقصير بحده (وتوهم) الفرق بين مثل الخط الذى ليس للاقل وجود على حدة فى ضمن الاكثر فيمكن ذلك فيه وبين مثل التسبيحة فى ضمن التسبيحات الذى لاجل تخلل العدم فى البين يكون لكل من الاقل و الاكثر وجود إستقلالى فلايمكن فيه ذلك (مدفوع) بعدم الفرق ضرورة أن شرط الانضمام وعدمه يستلزم قيام الغرض تارة بهذا وأخرى بذاك ، نعم إن كان الغرض فى هذا التخيير أيضاً واحداً كان التخيير عقلياً لرجوع التكليف إلى الجامع و إن كان هناك غرضان يسقط كل بالاتيان بالآخر كان التخيير شرعياً ، هذا إذا لم يكن الغرض قائماً بالأقل على أىّ حال وإلاّ كان الزائد مستحباً أو غيره حسب إختلاف الموارد ولم يكن عدلا للاقل كما هو واضح (لكن التحقيق) أن التخيير بين الاقل والاكثر انما يمكن تصوره فى الماهيات الامتدادية كالخط أو الحقايق المشتركة بين القليل والكثير كالملح والماء والحنطة وغيرها مما يصدق على القليل من الماهية وكثيرها ، بأن يقال إذا كان الملاك قائماً بالطبيعى الصادق على القصير و الطويل أو القليل والكثير فكل مصداق أتى به المكلف فقد أتى بما هو الواجب ، و حيث أن انحياز فرد عن آخر فى تلك الطبايع سواء الامتدادية و المشتركة بين القليل و الكثير انما يكون بالفصل العدمى أى بانتهاء الحظ الوجودى فمصداقية الاقل للواجب إنما هى بصير ورته أقل ولا يصير أقل إلاّ بانقطاع الوجود بحد الاقلية ، فمادام الوجود جارياً فى سيره الامتدادى لايطبق عليه عنوان الاقل والاكثر ضرورة أن هذين العنوانين إضافيان وكلاهما إنتزاعيان ولاينتزع كل عنوان إلاّ عن منشأ إنتزاعه ومنشأ إنتزاع عنوان الأقل إنّما هو بتحقق حده ، لا أقول بدخالة العدم وتركب الأقل من حظه الوجودى وعدم الزائد كيف وعدم الزائد لايعقل أن يكون

من الاجزاء التركيبية للموجود بما هو موجود بل أقول بأن الحظ الوجودى الواصل إلى حد إذا قيس إلى حظٍّ وجوديٍّ واصل إلى حد أكثر يُطَبَّقُ عليه عنوان الاقل كما يطبق على مايقابله عنوان الاكثر ، أما الامثلة الموجودة لذلك التخيير فى الشرعيات و لاجل بيان حكمها وضع هذا المبحث كالقصر و التمام فى المواطن الاربعة والتسبيحة والتسبيحات فى الأخيرتين أو فى الركوع والسجود فلايتصور هذا النحو من التخيير فيها لعدم جريان التقريب المذكور فيها ، أمَّا القصر والتمام فلانهما من جهة إشتمال القصر على التسليمة بعد التشهد الاول وإشتمال التمام عليها فى الركعة الرابعة تكونان متباينتين حتى إذا قلنا باستحباب التسليم إذ القائل به يرى التسليم جزءاً فاطلاق الاقل و الاكثر عليهما إنَّما هو للمشابهة الصورية ، أمّا التخيير بين القصر والتمام فى المواطن المشرَّفة فليست حقيقته سنخاً موافقاً للمسئلة الاصولية التى نحن فيها بل كما ذكرنا فى كتاب الصلاة ليس التخيير بعنوانه مجعولاً بل الوجوب تعلق بالتمام والشارع قصره بملاك التسهيل على نحو العزيمة بالنسبة إلى المسافر وفى المواطن الاربعة رفع اليدعن العزيمة بملاك إزدياد الخير ، و تفصيل هذا المجمل يطلب من محله من كتاب الصلاة ، و أمّا فى التسبيحة فلان وحدات التسبيحات إنّما هى كوحدات الانسان فكليُّ التسبيحة بالنسبة إلى أفرادها يكون نظير الكلى المتواطى فالاكثر أفضل أفراد الواجب بمعنى إشتمال الواجب على الزائد المستحب وذلك للفصل العدمى بين كل تسبيحة مع أخرى ، أمّا ماصحّح به التخيير فى ذلك جماعة من الاصوليين كصاحب الكفاية (قده) و غيره من جعل الاقل بشرطِ لامصداقا و جعله لابشرط مصداقا آخر للواجب فغير سديد إذلم يدل دليل على هذا اللحاظ بل هو فرض محض،نعم هذا النحو من اللحاظ دخيل فى مفاهيم الاوزان والمقادير دون مصاديقهاإذمفاهيمها مركبة عقلا عن حد خاص وعدم غيره بخلاف مصاديقها فهى تتحقق بنفس الوصول إلى حد خاص أمّا مثل عنوانى الاقل و الاكثر فلا دخل لذلك فى مفهومهما أيضا فقياسهما بها فى غير محله و على فرض تحقق مثل هذا اللحاظ فى المقام فهو لايغير الواقع عما هو عليه ولو سلمنا كونه مغيراً للخارج فليس التخيير بينهما تخييراً بين الاقل و الاكثر ضرورة

صيرورتهما متباينين باللحاظ فتأمل جيداً .

فصل في الواجب الكفائى (وقد أهمل) صاحب الكفاية (قده) بيان حقيقته فاكتفى بأنه سنخ وجوب يعاقب على تركه الكل و يسقط بفعل البعض لان وحدة الغرض تقتضى سقوط الواجب بحصوله و بأن الظاهر إمتثال الكل إذا أتوا به دفعة لان توارد العلل على معلول واحد يقتضى إستناده إليها ببرهان إمتناع صدور الواحد عن الكثير (و أنت خبير) بأن المشكلة إنّما هى فى الجمع بين الوجوب على الكل و السقوط بفعل البعض فالقول بأن الوجوب الكفائى سنخ وجوب يعاقب على تركه الكل و يسقط بفعل البعض إعادة للمدعى والتعليل باقتضاء وحدة الغرض ذلك لايصحّح السنخ من دون بيانه ، مضافاً إلى أن فى مورد يكون الكفائى قابلاً للتعدد عرضيًا أوطوليًا لابد أن يكون أحد الأفعال لابعينه فى الاول والفرد الاول فى الثانى واجبًا ليس إلّا ولا يمكن الالتزام به فاذا قلنا بصحة إعادة الصلوة على الميت كما قوّينا ذلك فى بحثها يكون منافيًا لذلك . كما أن دعوى إمتثال الكل بالاتيان دفعة واحدة مدفوعة بأن توارد علل متعددة على معلول واحد إنّما يصح فى مورد يكون إجتماع العلل مقتضيًا لارتباط العلل بحيث يترشح الوجود الواحد من الجامع السيّال بينهما لافى مثل الصلاة على الميت التى ينحاز وجود كل صلاة عن الأخرى ، و كيف كان فقد كثرت الاقوال فى بيان حقيقة هذا الواجب و اختلفت الآراء فى ذلك (فذهب) السيد صاحب البلغة (قده) إلى أن الواجب الكفائى نظير سهم الفقراء فى باب الزكاة فكما أن الفرد لايملك السهم إلاّ بعد أخذه وليس للآخرين حق بعد أخذ بعضهم له فكذلك المكلف هنا هو الكلى و إذا أتى به بعض سقط الوجوب لان الكلى قد إنطبق عليه والواجب قد تحقق منه فالسقوط بعد ذلك قهرىٌّ (لكن) الحكم فى المقيس عليه ليس كما زعمه (قده) لان السهام فى باب الزكاة مصارف كما أنه فى المقيس لا يمكن أن يكون كذلك لان التكليف لايعقل أن يوجّه إلى العنوان الانتزاعى و بعبارة أخرى الجامع الاعتبارى بل التكليف يتعلق بواقع المكلف أى الذى يكون بالحمل الشايع الصناعى بالغاً عاقلاً .

(وذهب) بعض الاساطين (ره) إلى أن الغرض فى متعلقات التكاليف

على قسمين قسم يتعلق بصرف الوجود ويتبعه تعلق الأمر بصرف الوجود و سقوط الوجوب بعد الاتيان بفرد واحدٍ من الواجب وقسم يتعلق بالوجود السّارى وفى مثله لايسقط الوجوب بالاتيان بفرد من الواجب لان تعلق التكليف بالوجود السارى يقتضى إنحلال مايستفاد من هيئة الأمر إلى تكاليف متعددة حسب تعدد أفراد الواجب، هذا بالنسبة إلى متعلق ألتكليف أمّابالنسبة إلى المكلف فكذلك إذالغرض تارةً يتعلق بصرف وجود المكلف وأخرى بالوجود السارى منه وفى الاول إذا أتى بالواجب بعضهم الذى ينطبق عليه عنوان صرف الوجود يسقط الوجوب و إذا لم يأت به أحد منهم يعاقب الكل لوجود مناط العقاب فى حقهم (ويتوجه) عليه أن صرف الوجود إصطلاح أخذ من الفلسفة واستعمل فى الاصول بغير ما إصطلحوا عليه فى الفلسفة و مع ذلك فالتكليف لايتعلق بصرف الوجود بل المتعلق بما هو متعلق لم يلحظ فيه الوجود و إنّما حُمل المكلف على المتعلق يكون بغاية إعطاء الوجود ، هذا بالنستة إلى متعلق التكليف أمّا المكلف فلايعقل أن يكون بماهو صرف الوجود مخاطباً بخطاب إذ لاتعيّن له قبل الامتثال ولاموجب للتكليف بعدالاتيان بالفعل ، هذا إن أريد بصرف الوجود طارد العدم أو ناقض العدم الازلى كمايستفاد من كلام المحقق الحائرى (قده) أمّا لواريد بـه الوجود المهمل فلا معنى له إذ لا تعين للمهمل (وذهب) بعضهم إلى أن المكلف هو الفرد المردد منه (ويدفعه) أنه لابد من معلومية من وُجّه إليه التكليف إذ لولم يعين لاتكون للبعث باعثية مضافاً إلى أنه لا موجب لثواب الكل فى صورة إتيان الجميع بالفعل ولا لعقاب الكل فى صورة ترك الجميع له (وذهب) بعض الاعاظم (ره) على مايظهر من كلماته الى أن الواجب الكفائى يجب على كل بشرط ترك الآخر (واستشكل) عليه بأن لازمه أنه لو أتى الكل بالكفائى لايكون إمتثالا للواجب إذالمفروض عدم ترك أحدله وشرط الوجوب غير متحقق (وذهب) بعض المحققين (قده) إلى أنّ كل واحد من المكلفين مأمور بالواجب الكفائى مع جواز الترك حين فعل الآخر (واستشكل) عليه بأن لازمه أنه إذا أتى الجميع به دفعة لم يكونو اممتثلين للواجب إذ المفروض جواز الترك حين إتيان الاخر به فما أتى به كل واحد يكون مستحباً لا واجباً (وقديقال) بأن الوجوب تعلق

بالمجموع لا الجميع (ويدفعه) أن لازم ذلك أن لايكون إمتثال في طول الامتثال و أن لا يكون الاتيان بصلاة الميت دفعة من الجميع إتياناً بصلوات متعددة بل لايصح مثل هذا التكليف إن لم يرجع فيما يتوهم كونه كذلك مثل أمر عشرة رجال برفع حجر إلى الأمر الاستقلالي بكل واحد باعمال قوته في رفعه و ذهب السيد السند المحقق البروجردي (قده) إلى أن المامور به مطلق الفعل الاعم من فعل كل واحد بنفسه و فعل غيره (ويدفعه) أنه معنى لكون المامور به أعم من فعل نفسه و فعل غيره ، هذه كلمات القوم وقد عرفت أنها غير خالية عن الاشكال .

والتحقيق أن الوجوب الكفائي كالعيني سنخا ومتعلقا والتفاوت إنّما هو في الملاك القائم بالمتعلق بيان ذلك أن الوجوب كما عرفت مى شرح مفاد هيئة إفعل و مابمعناه ليس مدلول الصيغة مطابقة ولا تضمناً ولا إلتزاما بل هو حكم عقلي موضوعه ورود بعث من المولى اللازم إطاعته مع عدم ورود ترخيص منه أووجو دمؤمّن عن عقوبة الترك ، و الفرق بين الواجب الذى تحقق مؤمّن من تركه مع المستحب أن المستحب هو الذى كان الترخيص في ترك المأمور به منذ صدور البعث بخلاف الواجب فالترخيص في الترك لايكون فيه على نحو القضية الدائمة ، بل على نحوا لقضية الحينية إمّا لاجل طروّ عنوان كالحرج والضرر أولكون المكلف معنوناً بعنوان يقتضي التسهيل كالصبي أولأنّ الملاك القائم بمتعلق الخطاب يكون على نحو يمكن أن يكتفى بوجوده في الخارج من أحد المكلفين ، وهذا الأخير يسمى بالواجب الكفائي إذ الحق أن الساقط بعد إتيان المكلفين بالواجب الكفائي فيما إذا كان قابلا للتعدد كالصلاة على الميت [إنما هو] العقاب على تركه لا نفس التكليف وبعبارة أخرى إنّما يسقط الالزام الذى هو حكم العقل لاأصل الرجحان والمطلوبية التى هى حكم الشرع ، فاذا أتى بالواجب الكفائي أحد المكلفين ثم أتى به بعض آخر منهم فقد [اتى بالواجب اياتى] أتى بهذا النوع الذى هو في مقابل النافلة ويسمّى تارة بالفريضة و أخرى بالواجب ، هذا نظير ما قلنا في الواجبات العينية فيما إذا أتى المكلف بفرد من الواجب بعد فرد منه من أنه توسعة في مقام الامتثال و لا موجب لتوهم سقوط الأمر بل الساقط الالزام الذى هو حكم عقلي ليس إلّا فكذا فيما نحن فيه ، وعليهذا

فلا إختلاف فى سنخ الواجب الكفائى مع الواحب العينى كما لا إختلاف بينهما من حيث كون المتعلق سعيُّ الفعل وطبيعى المكلف المنحلِّ إلى جميع أفراده إنَّما الاختلاف فى سنخ ملاك المتعلق إذسنخ الملاك الموجود فى الواجب الكفائى يكون بحيث يمكن أن يكتفى بأول فرد من الواجب الصادر من أيِّ فرد من أفراد المكلفين ، بخلاف سنخ الملاك الموجود فى الواجب العينى فلايحصل إلّابصدور الواجب من كل فرد من أفراد المكلفين و إنّما يسقط الالزام فى حق كل فرد من المكلفين بالنسبة إلى ما عدا الفرد الأول من الواجب أمّا فى الواجب الكفائى فالساقط إنّما هو الالزام بصدور الواجب عمّا عدا فرد من المكلفين ، ولعل من قال بأن المتعلق أعم من فعله و فعل غيره لاحظ سنخ الملاك الموجود فى الواجبات الكفائية مع أن المتعلق بالنسبة إلى كل فرد من المكلفين إنّما هوسعيُّ الفعل بما هوسعي لاأعم من فعل نفسه وفعل غيره ، ومن هنا يمكن أن يُصحَّح تعبير بعض الاعاظم (ره) بكون الوجوب مشروطاً بترك الآخر بأن مراده أنه مغيّا بفعل الآخر مع تتميم المبنى بأن يقال الساقط هو الالزام لاالجعل اذحينئذ لايرد عليه أن مع إتيان الكل دفعة واحدة لزم أن لايكونوا ممتثلين للأمر الوجوبى، وكذا يصحَّح ذهاب بعض المحققين (قده) الى أن الواجب الكفائى ما يجوز تركه إذا أتى به غيره إذحينئذ لايرد عليه أن هذا معنى الاستحباب نعم لا يمكن المساعدة مع ذهابه فى مورد التدريج إلى كون الواجب هوالاول ليس إلّابمعنى تعين كونه واجباً المستلزم تعيّن كون ثانى الوجود غير مأموربه ، كما أن ذهابه فى الافراد الدفعية إلى كون الواجب هو الواحد غير المتعين منها غير سديد إذ اللّا متعين كيف يتعين للوجوب بل ذلك خلاف مبناه المتكرر فى لسانه أن الفرد المردَّد لا وجود له إذالتعيُّن رفيق الوجود وبالعكس .

فصل فى الواجب الموسع والمضيق فاعلم أن الزمان كما نبه عليه فى الكفاية مما لابد منه عقلاً فى الواجب قضاءاً لكون الفاعل زمانياً إلّاأنه ربما يكون دخيلا فى الواجب شرعاً فيكون موقتاً والزمان فى الموقت إن كان بمقدار إمتثال الواجب فمضيق وإن كان أوسع منه فموسع والموسع كلى له أفراد دفعية وتدريجية والتخيير بين أفراده عقلى فى كلا الصنفين بلا موجب لتوهم كونه شرعيا لان نسبة الافراد إلى الواجب كنسبة أفراد الطبايع إلى الطبايع ، ولاريب فى وجود الواجب الموسع فى الشرعيات

فضلاً عن كونه ممكناً فلا إعتناءَ ببعض التسويلات كتوهم أن الواجب لايجوز تركه فكيف يمكن ترك فرد منه في زمان مع الاتيان به في زمان آخر و ذلك لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه لا إلى بدل ، فكما أن ترك كل فرد من الافراد المدفعية للواجب إلى عِدْله من الافراد ليس تركاً للواجب وجوازه لا يستلزم إنقلاب الوجوب إلى الاستحباب فكذلك ترك بعض أفراده الطولية إلى بدل من تلك الافراد ، ثم اعلم أنه لادلالة للامر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت إن لم نقل بدلالته على عدم الأمر به نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل و لم يكن له إطلاق من جهة التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب اطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد إنقضاءِ الوقت و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله ، فالتقييد بالوقت يكون تارة على نحو وحدة المطلوب وأخرى على نحو تعدد المطلوب بحيث يكون أصل الفعل و لو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة ، نعم لابد من وجود دليل على هذا و لايكفي الدليل على الوقت إلّا على النحو الذي عرفت (وبالجملة) فكون الواجب بالنسبة إلى وقته على نحو تعدد المطلوب ممّا يوافقه الثبوت و الاثبات في الشرعيات والعرفيات من حيث إقتضاء الصنعة بالنسبة إلى عموم الموارد و من حيث التصريح الوارد في أبواب العبادات ولا سيما الصلاة في الأدلة الخاصة .

و توضيح هذا الاجمال مع أنّا قد فصلنا القول فيه في باب المطلق و المقيد أنه لا ريب في أن التركيب في المركبات الشرعية ليس نظير التركيب المذكور في باب الايساغوجي بل ولا كالتركيب في المعاجين و سائر المركبات الخارجية لبداهة إختلاف سنخ الما هو في المركبات الشرعية كما لاريب في عدم تحقق إختلاط و إمتزاج بين أجزائها و شرائطها بل الماهيات المركبة الشرعية مؤلفة من عدة أمور متباينة بحسب الجوهر والموحِّد الواقعي بين تلك المتخالفات بصورة عامة هو التعبد بها ، مضافاً إلى تحقق ملاكات متعددة أخرى في الماهية بل و في أجزاءِ تلك الماهيات و شرائطها بلا منافاة بين الملاك العامّ و تلك الملاكات إذ تلك الملاكات أيضاً على إختلافها في السنخ ترجع إلى الاول ، فالصوم مثلا عبادة أمر به بهذا الملاك

و فيه ملاكات أخرى كتذكر رُجُوع القيامة وعطشها وجوع الفقراء و عطش العطشى
لكن تلك الملاكات تنتهي الى التعبد اى التوجه الى اللمع اى الالتزام
بالرجوع او التكلف بالارجاع لا موجب له لامكان الجمع بين المتخالفات
من حيث الملاك وعدم كون
تلك الملاكات متقابلة مع ملاك التعبد تقابل السلب والايجاب او التضاد

فتفطن ماذكرناه فانه بعد التأمل فى الروايات و التعمق فى الواقعيات أمر مفيد مع كمال وضوحه وعدم الحاجة فى فهمه إلى أزيد من الارشاد والبيان لأجل الانتباه، و كيف كان فالملاك الذى يكون فى الواجبات قابل للامتداد أى الانطباق على المطلق على المقيد و على الكل و على جملة من أجزائه الرئيسية بل و غيرها ، فالقول بتعدد مراتب المطلوب فى الماهيات المركبة لايحتاج إلى الالتزام باشتداد الملاك حتى يقال بأنه لا إشتداد فى الملاك إذ لنا أن نقول بأن الملاك قابل للامتداد و إذا انضم ذلك إلى لحاظ سائر الملاكات نقول بأن التعدد إنّما يكون فى المطلوب ، و بذلك يصح تعبير صاحب الكفاية (قده) بأصل المطلوب و تعدد المطلوب ولا يرد عليه إشكال أن ذلك يستلزم أن تكون ماهية واحدة مؤلفة من واجبات متعددة، اذ نجيب عن الاشكال بعدم المنافاة بين إشتمال ماهية واحدة على مطلوبات متعددة من حيث قيام ملاكات متعددة بها و بين كون المطلق السارى مع جميع القيود بل السارى فى جميع الأجزاء مشتملا على ملاك واحد هو يوحّد الكل و يوجب تعنون المجموع من الاجزاء أو القيود بعنوان خاص و منه يظهر أن إشتمال الحجّ على مناسك متعددة لاينافى كونه واجباً واحداً بل تعدد عنوانى الحج والعمرة المشتمل معنونَ كلٍ على أجزاءٍ متعددة لاينافى كونهما عملاً واحداً بمعنى إشتباك كل مع الآخر و عدم إفتراقهما إلى يوم القيامة كماقاله النبى (ص)؛ ومن ذلك تعرف أن إختلاف الاجزاء أو الشرائط فى الاهتمام وعدم الاهتمام من حيث الاكتفاء بالفاقدلها وعدم الاكتفاء ليس أمراً مخالفاً للثبوت ولامنافياً لوحدة الملاك ولا لوحدة العنوان إذ التفاوت إنَّما نشأ من إختلاف ملاكات ثانوية فيها و إن كانت مسانخة مع الملاك العام أو راجعة إليه ، فانظر إلى الركوع بالنسبة إلى الصلاة والطهارة الحدثية بالنسبة إليها ، ولذا قلنا بأن التقية لاتجرى فى الأجزاء و الشرائط الركنيته حيث دلنا الدليل على أن الشارع إهتم بالركنيات أجزاءاً أم شرائط إلى حدٍّ رآها كالعلل المقومة بالنسبة إلى الطبايع النوعية التكوينية ، و قلنا

بأن التقية لو كانت تستلزم تنزيل مباينٍ منزلة مباين آخر لكان الأمر كما زعمه بعضٌ من جريانها فى الركنيات لكن حيث لايوجد فى الادلة ما يدل على ذلك فلاتجرى التقية فىالركنيات ، ومنه ظهر أيضاً أنه لولم يكن فى موردٍ مّا وجود قيد من القيود المطلوبية لاعلى نحو الركنية فى ماهية من الماهيات الشرعية لم يكن مجال لتقييد المطلق به ويبقى الاطلاق على حاله من إقتضاءِ الوجوب بالنسبة إلى أصل الفعل مجرداً عن القيد كوجوب الصلوات الخمس المعبَّر عنها باليومية فى أماكن لايوم لها أو لاليل لها ، وقدتبين مما ذكرنا أمور (أحدها) أن تعدد مراتب المطلوب أمر واقع خارجاً و ممكن ثبوتاً (ثانيها) أن ذلك لايقتضى الا إمتداد الملاك لا إشتداده (ثالثها) أن الماهيات المركبة شرعاً فيها ملاك عام للجعل وملاكات خاصة مختلفة لاتناقض ولاتضاد بينها وبينه (رابعها) أن الاجزاء وكذا الشرائط على ضربين ركنية وغيرها و التقية لاتجرى كسائر الادلة الحاكمة إلاّ فى غير الركنيات (خامسها) أن وجوب الصلاة على قاطنى القطبين أو الامكنة المقاربة لهما يكون على وفق القاعدة ، والتفصيل بأزيد من ذلك يطلب مما ذكرناه فىمبحث المطلق والمقيد .

(فماذكره) بعض الاساطين (ره) من أن مقتضى القاعدة فى الموقتات سقوط التكليف بعدخروج الوقت مطلقاً كان دليل التقييد متصلا أم منفصلا إذذلك مقتضى حمل المطلق على المقيد والقول بعدم السقوط يستلزم القول بالتعدد فى المطلوب و هو مناف مع حمل المطلق على المقيد ، بل لو ورد دليل على مطلوبية الموقت بعد وقته لزم القول بأن الأمر بالقضاءِ أمر حادث جديد سببه فوت الواجب الاول ولايكشف عن بقاء الأمر الاول أوكون القيدركناً فى حال الاختيار ، و ذلك لان ظاهر لفظ القضاءِ هو تدارك مافات فى وقته ولا معنى للتدارك على كل من الوجهين ، كما يشهد لذلك ثبوت القضاءِ فى الحج والصوم المنذورين وأنَّ المُدْرِك لاقلَّ من ركعة فىالوقت ليس له أداءً حيث لم يدرك ركعةً ولاقضاءً حيث لم يخرج الوقت بالمرة (مدفوع) بأن معنى حمل المطلق على المقيد غيرمنحصربكون المقيد مطلوباً واحداً بمرتبة واحدة من الطلب فى جميع الموارد فان ضم القيد إلى الذات و إن كان ظاهراً فى مطلوبيتهما بملاكٍ واحد وطلب واحد لكنه لاينا فى بقاء نفس

هذاالطلب وهذاالملاك بفوات جزء أو قيدلما عرفت من توافق الثبوت والاثبات على تعدد مراتب المطلوبية فى جلٍّ من الموارد ، إلاّ أنه (ره) حيث زعم أن مطلوبية الذات بعد زوال التمكن من القيد بنفس الطلب الاول يستلزم كونهما مطلوبين مستقلين فى عرض واحد زعم إستلزام ذلك سدَّ باب حمل المطلق على المقيد لكنه (ره) لم يتنبه لتعدد المراتب فى المطلوبية كي يتفطن بأن ذلك يناسب حمل المطلق على المقيد ولا ينافره ، أمّا شاهده الأول فيدفعه أنه تعبُّدٌ خاص وارد فى مورد خاص مناف لجميع القواعد العلمية و أمّا شاهده الثانى فهو باطل لاننا نلتزم بأن المدرك للوقت بأقل من مقدار الركعة لـه أن يأتى بالصلاة ولا ينفصم الأمر فى الزمان بين الزمانين كما زعمه ، ولايشترط قصد الأداءِ والقضاءِ حتى يرجع ويستشكل علينا بأنه هل يقصد القضاءَ أم الاداءَ و على فرض إعتبار قصد القضاء لنا أن نلتزم بأنه يقصد القضاءَ ، و إن قال بأن الوقت باق قلنا بأن الشارع رآه زائلا كما رأى الوقت لمدرك الركعة باقياً .

هذا كله مع وجود الدليل على تعدد المطلوب أمّا مع عدمه ففى الكفاية أن المرجع هو البرائة عن الوجوب خارج الوقت ولايمكن التمسك بالاستصحاب ونظره إلى كونه من القسم الثالث من إستصحاب الكلى (لكن) التحقيق أنه إذا كان التقييد بالوقت بدليل منفصل وفرض عدم الاطلاق لدليل الواجب بالنسبة إلى مابعد الوقت ولم يكن لسان دليل التقييد لسان وحدة المطلوب أومطلقاً من حيث حالتى التمكن من القيد وعدمه وحالتى وجود القيد و عدمه (فيمكن) جريان الاستصحاب بتقريب أن مطلوبية ذات الفعل ثابتة والشك انما هو فى أن التقييد الذى هو أمر طار هل يكون ناظراً إلى تحديد المطلوبية بأنحائها أم لافيكون نظير الشك فى الرافع و يجرى فيه الاستصحاب (إلاّ أن يناقش) فيه بأن الشك ولو على نحو الشك السّارى يرجع إلى المقتضى فالشك إنّما هو فى المقتضى ولا يجرى الاستصحاب فيه ، أمّا إذا كان التقييد بدليل متصل فعدم جريان الاستصحاب حين الشك أو ضح (وماذكره) بعض المحققين (قده) فى تعليقته على الكفاية فى وجه عدم جريان الاستصحاب من أن شخص الارادة المتعلقة بالموقت بما هو موقت و كذلك شخص الأمر المتعلق به بما هو هو متقومان به فلا يعقل بقائهما

بعد انقضاء الوقت ، فمعنى كون القضاء بالامر الاول أنه بملاك الاول و الملاك مقطوع البقاء فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه و توهم أن الأمر بالفعل يتعلق بذاته و بما هو موقت معاً فاسد إذ لايعقل تقوم الواحد باثنين ، كما لايعقل تعلق أمر آخر أو إرادة أخرى بذات الفعل في عرض تعلقهما بما هو موقت لاستحالة موردية الفعل لهما مرتين ، فلابد أن يتعلق الأمر بذات الفعل بعد مضى الوقت فالاستصحاب إنما يكون من القسم الكلى المشترك بين مقطوع الزوال و مشكوك الحدوث ، بل لوقلنا بجريان الاستصحاب فى مثله لايجرى فيما نحن فيه لان الموضوع بالنسبة إلى زمانى اليقين والشك مختلف إذ معنى إلغاء الخصوصية من طرف ذات الفعل تعلق شخص الحكم بذات الفعل بتبع تعلقه بما هو موقت و معنى إلغاء الخصوصية من ناحية الحكم تعلق طبيعى الحكم فى الزمان الاول بالموقت ، و بقاء الحكم على التقديرين غير معقول لان الحكم الشخصى إنما كان متعلقا بذات الفعل بتبع تعلقه بما هو موقت ولايعقل بقائه بعد إرتفاع الحكم لان التبعية قد ارتفعت بزوال الوقت و إنتفاء الحكم ، و كذلك الحال فى إلغاء خصوصية الحكم إذ المفروض أن طبيعى الحكم المتعلق بالموقت قد زال ولاحكم بعد ذلك حتى يكون متعلقا بذات الفعل (يدفعه) أن الحكم و إن كان بسيطاً لايمكن تجزئته إلا أن له قابلية للسعة والضيق والانبساط والانقباض حسبما للمتعلق من الكيفية فالأمر المتعلق بالمركب من الأجزاء والشرائط يكون منبسطا عليها ، فإذا ارتفع حصة من الأمر المتعلقه بجزء أو شرط ولم يكن الطلب على نحو وحدة المطلوب كان بقاء الحكم متعلقاً بالبقية على حسب القاعدة ولو لاذلك لزم أن تكون المراتب الطولية للصلاة مثلاً كلها مأموراً بها بأوامر متعددة و ليس كذلك ولو بحسب ما يفهم من الادلة ، و لـذا قلنا بأن الادلة الحاكمة على الأجزاء و الشرائط حاكمة على اطلاق الادلة . و من ذلك يعلم أن معنى كون القضاء بالأمر الاول أن الأمر باقٍ بنفسه كما يظهر أن معنى كون القضاء تداركاً لمصلحة الفائت أن مايؤتى به خارج الوقت إستيفاء لمصلحة ذات الفعل بعد فوات مصلحة الوقت بزواله ، فاندفع ماذكره (قده) فى التعليقة السابقة على هذه التعليقة فراجع ولاحظ .

فصل فى أن الامر بالأمر بشيئى هل يكون أمراً بذلك الشيئى أم لا وقد فصل صاحب الكفاية (قده) بين ما إذا كان الغرض من الأمر حصول ذلك الشيئى فى الخارج و كان الغرض من أمر الغير به تبليغ الأمر كما هو المقصود من أمر الرسل بالامر والنهى فهو أمر بذلك الشيئى و بين ما إذا كان الغرض مجرد أمر الغير أو حصول ذلك الشيئى فى الخارج بعد أمر الغير به فليس أمراً بذلك الشيئى، أمّا إحراز أنَّ الغرض من أىٍّ النحوين فلا بد له من دلالة دليل ومجرد الأمر بالأمر بشيئى لا يدل على أحدهما وقد تبعه بعض الأساطين (ره) فى هذا التفصيل فقال بأن الأمر الثانى إن كانت له جهة الطريقية فكان الغرض من الأمر به التوصل إلى ذلك الشيئى كان أمراً به أمّا لو كانت له الموضوعية فالامر به ليس أمراً بالشيئى و إعترف باحتياج كل إلى قرينة ، لكنه إدّعى أن الاصل هو الطريقية لانسباقها إلى الذهن عرفاً فلا تحتاج إلى القرينة بخلاف الموضوعية ، إلاّ أنَّ تمثيل صاحب الكفاية (قده) بأمر الرسل يكشف عن إلتفاته إلى كون الغرض فى غالب موارد الأمر بالأمر بشيئى حصول ذلك الشيئى أى طريقيّة أمر الغير للوصول إلى الشيئى بمعنى كون الأمر الثانى تبليغياً، وعليه فكل من النحوين وإن كان بحسب الطبع محتاجاً إلى القرينة إذ الظاهر الاوّلى من لفظ أمر المولى الذى يكون واجب الاطاعة هو كون المأمور به أمر الغير لا نفس الفعل المأمور به بالأمر الثانى لكن وجود القرينة العامة خارجاً على التبليغ أو جبت إنسباق الطريقية فهى مقتضى الأصل المقامى أى حصول جهة التبليغ فى عالم الخارج بالنسبة إلى أفراد الأمر بالأمر ، فالقرينة محتاج إليها فى كلا النحوين غاية الأمر لها وجودٌ غالبى فى أحدهما والأمر سهل .

فصل إذا أُمر بشيئى وقبل إمتثاله أمر بذلك الشيئى ثانياً فهل الأمر الثانى تأسيس للطلب أو تأكيد للاول وبعبارة أُخرى تعدده مع وحدة المأمور به هل يقتضى تقييد إطلاق متعلق الأمر على نحو ثانى الوجود أو مرةً أُخرى أم التصرف فى الاصل المقامى ، الحق كما نبّه عليه صاحب الكفاية (قده) هو الثانى لان إطلاق المادة يقتضى التأكيد إذ لو أمر بالطبيعة ثانياً و لم يقيد بمرة أخرى مثلاً لا يستفاد منه غير التأكيد ، وعلله فى الكفاية بأن الأمر لا يتعلق بالطبيعة مرتين ولعل مراده (قده) الأمر

الجدّى لكنه غير صحيح بداهة تعلق الأمر الجدى بالطبيعة مرة ثانية حسب الفرض بل ربما يتعلق أكثر من مرتين إذ مقتضى الاهتمام بمطلوب تعلّق الطلب الجدّى به مرات عديدة كما فى الأوامر الواردة فى القرآن الكريم بالنسبة إلى الواجبات الشرعية ، فالحق تعليله بأن متعلق الطلب لما كان نفس الطبيعى الذى تعلق به الأمر أولا فليس هناك طلب مستقل بمعنى مطلوب مستقل بل لابد أن يكون المطلوب الثانى عين الاول وهذا معنى اقتضاء إطلاق المادة التأكيد ، كما أن إطلاق الهيئة يقتضى التأسيس بمعنى أنَّ مقام الطلب و التصدّى للبعث يقتضى كونه للتأسيس لا التأكيد فيتعارض مقتضى الاطلاقين ، لكن حيث إنَّ إطلاق المادة لفظى بخلاف إطلاق الهيئة فهومقامى فاطلاق المادة حاكم على إطلاق الهيئة ولذا يكون المنسبق إلى الذهن عرفاً هوالتأكيد دون التأسيس ، وبما ذكرنا لابد أن يصلح قول صاحب الكفاية (قده) والمنساق من إطلاق الهيئة و إن كان هو تأسيس الطلب لاتأكيده إلاّ أنَّ الظاهر هو إنسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد : فتدبر .

المقصد الثانى فى النواهى فصل الحق إنَّ النهى من حيث المادة و الهيئة ليس كالأمر فى الدلالة على الطلب إذ معنى أنهاك عن كذا ليس بالمطابقة أطلب منك تركه بحيث يكون مفاد الهيئة على نحو الانحلال عبارة عن شيئين أحد هما مفادهيئى ربطى هو الزجر والآخر مفاد إسميٌّ هو الترك ، بل تفسير النهى فى كلام القوم بطلب الترك تفسير باللازم وإنْ يظهر من المحقق صاحب الحاشية (قده) كونه تفسيراً بالمطابقة كيف و النهى عن الشيئى نهى عنه لاأمر بتركه فهو بالمطابقة يدل على الزجر و بالاستلزام على الترك ، فما فى الكفاية من كون النهى كالامر فى الدلالة على الطلب مع تفاوت كون متعلق الأمر الوجود و متعلق النهى العدم غيرسديد ، والعجب دعواه الوفاق على ذلك و حصر الخلاف فى أنَّ المطلوب بالنهي هل الكف أو مجرد الترك ثم اختياره الثانى ودفع توهم كونه الكفّ لعدم مقدورية الترك بأن الترك لولم يكن مقدوراً لم يكن الفعل مقدوراً ، وخروج العدم الأزلى عن الاختيار لايستلزم كون العدم من حيث البقاء و الاستمرار فى عمود الزمان الذى هو المطلوب حسب الفرض خارجاً عن الاختيار ، إذلو كان هناك

وفاق على ذلك لم يكن للاختلاف فى أن الكف مطلوب أو مجرد الترك معنى فهذا الاختلاف آية عدم الوفاق فى ذلك و قد عرفت أن مفاد هيئة النهى هو الزجر ، أمّا متعلق مفادها فهو نفس الطبيعة كما فى متعلق الأمر و كما أن الأمر بالطبيعه بعث إليها ومقتضاه عقلًا ايجاد الطبيعة كذلك النهى عن الطبيعة زجرعنها أى التنحي عنها ومقتضاه عقلا إبقاء الطبيعة على عدمها وهو الترك وهذا معنى دلالة النهى بالاستلزام على الترك ، فالهيئة دالة على الردع (الزجر) الانشائى وصدوره من النا هى كاشف بحسب المقام عن كونه كارهًا للفعل فالمقام يكشف عن مكروهية متعلق النهى للناهى كما أنه يكشف عن أن الداعى على إنشائه الردع هو الجدّ لا الدواعى الأخرى ، وصدور الردع الانشائى عمن تحرم مخالفته عقلا بلا صدور إذن منه فى الفعل موضوعٌ لحكم العقل بوجوب الارتداع الذى عَبَّرعنه القوم بالدلالةعلى الحرمة فالردع مدلول لهيئة النهى ، أمّا كون المتعلق مكروهاً بالكراهة النفسانية وكون الباعث على الانشاءِ الجدّ وكون النهى موضوعاً لوجوب الارتداع فهذه الثلاثة مداليل مقامية أو إستلزامات عقلية بدليل أن النهى إذا استعمل مع عدم هذه الامور لم يكن مستعملا إلاّ فى معناه الحقيقى ، فلولم يكن كارهاً للمتعلق و نهى عنه إرشاداً أوكان الداعى على إنشاءِ الردع غير الجدّ أو أذن فى الفعل أو صدر ممن لم تحرم مخالفته لم يكن النهى مستعملا فى المعنى المجازى ولو بالنسبة إلى مدلوله الالتزامى .

(فما يظهر) من بعض الاساطين (ره) من إختياره كون المطلوب فى النّواهى نفس ترك الفعل دون الكف عنه ثم إختياره أنّ متعلق النهى كمتعلق الأمر هو الماهية التى لم يلحظ فيها الوجود والعدم وإنّما الفرق بينهما كون مفاد النهى طلب إعدام المادة ومفاد الأمر طلب ايجادها ، فمتعلق الطلب فى الأمر صرف وجود الطبيعة و فى النهى صرف ترك الطبيعة و لذا لايتحقق إمتثاله إلاّ بترك جميع أفراد الطبيعة و يمتثل الأمر بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة (مخدوش) مبنىً وإبتناءاً أمّا الاول فلان مفاد النهى كما عرفت ردع إنشائى عن الفعل الرّاجع من حيث شرح الهيئة إلى النهى عن ايجاد المتعلق بل لايمكن كون الترك مطلوباً إذليست فيه مصلحة

إلاّ على نحو المقدمية والملاك المقدمي وُصليٌّ بل المفسدة قائمة بالنهي فيزجر عن وجوده ، و أمّا الثّاني فلما عرفت مراراً مـن أن متعلق الأمر ليس صرف الوجود إذالصرف ولو باصطلاحٍ غير موافق لمصطلح الفلاسفة قيد زائد لايدل عليه المادة ولا الهيئة ، فكذلك متعلق النهى ليس صرف ترك الطبيعة لاسيّما مع تفسيره بطلب إعدام المادة و إستلزامه إنحلال النهى إلى نواهى متعددة شرعاً لا عقلاً ، بل النهى كالأمر متعلق بالطبيعة بما هي عنوان مطبّقٌ على مايُفرض لهامن الافراد مع قطع النظر عن الخصوصيات فمطابق هذا العنوان هـو الوجود السّمى فالأمر والنهى يتعلقان بالوجود السّعى ، و إختلاف إقتضائهما مـن حيث الامتثال فـى جانب الأمر بأول الوجود و فى جانب النهى بجميع الافراد مغالطة نشأت من إدخال حكم عقلى فى مفادى هيئة الأمر والنهى إذالتحقيق أن مـا هـو الساقط المرتفع بعـد إمتثال الأمر بالاتيان بفرد من الطبيعة هـو حكم العقل بوجوب ثانى الوجود و ثالثه و هكذا بخلاف النهى .

كماأن (مايظهر) من بعض المحققين (قده) بعد ذهابه إلىأن مفاد صيغةالنهى زجر تنزيلى نسبى بازاءِ الزجر الخارجى و هذا المفاد إبقاء للعدم بالعرض كماأن البعث إلى الفعل بالذات تحريك عـن العدم بالعرض فالفعل فـى النواهى متعلق للكراهة النفسانية ولازمها إرادة إبقاءِ العدم (من أنه) يمكن أن يقال بأن مفاد الصيغة بلحاظ إشتمالها على أداة النفى و هيئة المضارع إعدام تسبيبى تنزيلىو هو معنون عنوان الزجر الفعلىالخارجى . كما يمكنأن يقال بأن النهى عبارة عن جعلالمانع عن الفعل فمفاد هيئته الزّجرمن قبل الناهى تنزيلاً له منزلة المانع من تلقاءِ المكلف و ليس عنواناً لترك المكلف بل مـن مباديه . كما يمكن أن يقال بأن اللفظ توسعة فى إبراز المقاصد كالفعل فهو من مبادى الدعوة لا أنه منزل منزلة الدعوة من قبل المكلف (مخدوش) بأن الاحتمالين الأخيرين ممالم يدل عليه دليلبل المنسبق من هيئة النهى غيرهما أمّاالاحتمال الاوّل فهو خلاف مفادالصيغة لانمفاد كلمة لاالناهية هو النفى و متعلق النفى فعل المكلف فمايستفاد من صيغة النهى منع المكلف عن ايجاد الفعل لا أمره باعدامه ، بل مقتضى هذا الاحتمال كون النواهى واردة مورد

تحقق الفعل بأن يتعلق به الاعدام لا ما إذا كان الفعل متروكاً (وماذكره) (قده) من أن لازم كون مفاد النهى الزجر عن الفعل و إستلزامه إرادة ابقاء العدم كون الكف الذى هو التسبُّب إلى ما يوجب عدم بلوغ الداعى إلى حدٍّ يوجب إرادة الفعل لازماً لذلك أحياناً أى حين داعوية الفائدة المترتبة على الفعل إليه و حصول الميل النفسانى للشخص فالكف فى الحقيقة أحد أسباب إبقاءِ العدم على حاله لا أنه في عرضه فمطلوبية الكف مطلوبية مقدمية ، و توهم أن داعوية النهى للترك لابد أن يكون في مورد وجود الداعي للشخص نحو الفعل فبدونه لا معنى للنهي فالكف ملازم مع النهى دائماً مدفوعٌ بأن عدم الداعى إلى الفعل ربما يكون بسبب النهى نعم إذا كان بسبب عدم القوة المنبعثة إلى الشوق نحو الفعل لم يعقل النهى فالنهى غير منحصر بصورة الكف بل قد يكون مع عدم حدوث الميل والشوق (مخدوش) بأن النهى كما عرفت ردع إنشائي عن الفعل و مصححه إلتفات المكلف إلى النهى كى لا يرتكب المنهى أى لا يلبّسه بلباس الوجود فالنهى لا ينحصر بما إذا كان بنفسه مانعاً بالفعل عن الداعى إلى الفعل بل يصح فيما إذا كان الداعى إلى الفعل ممكن الوجود ، فالاعمى لا ينهى عن النظر إلى الاجنبية أمّا البصير فينهى عنه لكى لا يتحقق له الداعى أو يجعل النهى التشريعى مانعاً عن صيرورة الداعي الموجود له نحو الفعل علة تامة لايجاده ، فالغرض من النهى لا ينحصر فى عدم حدوث الميل والشوق بل أعم من ذلك ، فلقد أجاد بعض الاعاظم (ره) حيث جعل مفاد النهى الردع عن الفعل قبال البعث إليه فى الأمر والتزم بامتياز هيئة النهى عن الأمر بتمام المفاد و دفع القول بكون مفاد النهى طلب الترك قبال الأمر الذى مفاده طلب وجود الفعل بأن عنوان المادة حاك عن الوجود الخارجى فيهما معاً ، فاستفادة الوجود من حكاية المادة مشتركة بينهما و ليس الوجود والترك بما لهما من المعنى الاسمى فى مفاد الهيئة التى تكون دالة على المعنى الحرفى النسبى .

و قد تبين مما أسلفناه أنه كما أن البعث إلى الطبيعة يمتثل بتلبُّس الطبيعى من قبل المكلف بلباس الوجود كذلك النهى عن الطبيعه يعصى بتلبُّس الطبيعى من قبل المكلف بلباس الوجود ، فالدوام والتكرار إنّما هما من مقتضيات العقل فى النّهى

والأمر معاً لافى خصوص النهى لان البرهان الذى بسببه نقول بحصول الامتثال بوجود الفرد فى الأوامر و بعدم حصول الارتداع فى النواهى إلاّ بأبقاءِ الطبيعة بجمع مالها من الافرادفى العدم واحد، وهو تعلق كل منهما بالطبيعه بماهي طبيعة بضميمة أنّ وجود الطبيعة يكون بوجود أيّ فرد من أفرادها ، وهذا الطريق أسدّ وأخصر من الطريق الذى سلكه صاحب الكفاية (قده) فى إستفادة الدوام والتكرار من النهى من أنهمالم يدل عليهماالنهى كما لم يدل عليهماالأمرنعم مقتضى الأمر والنهى عقلاً ولو مع وحدة المتعلق مختلف منشائه أنّ وجود الطبيعة بوجود الفرد و عدم الطبيعة لا يكون إلاّ بعدم جميع أفرادها ، فالدوام و الاستمرار من ناحية إطلاق الطبيعة غير المقيدة بزمانٍ و حالٍ إذالطبيعة إنّما تنعدم إذا إنعدمت أفرأدها بالكلية دفعية وتدريجية والنهى طلب ترك الطبيعة فهو يقتضى ترك جميع الأفراد ، و ظاهره(قده) كون الدوام والتكرار من المداليل الالتزامية العقلية (فمن ألعجب) تفصيل بعض الاعاظم (ره) بين النهى فيستفاد منه الدوام بالاطلاق الذى هو نتيجة مقدمات الحكمة فى الهيئة دون الأمر بدعوى أنّ مقتضى كون المتعلق فيهما الطبيعة المهملة المحفوظة فى ضمن جميع صور المهية من المقيدة والعاربة عن القيد وغيرهما كونه تمام الموضوع للحكم نهياً وأمراً ولازمه تحقق المتعلق بأول وجوده ، أمّا فى النهى فحيث كان المقصود الأصلى إعدامه فطبع إطلاق المهية المهملة يقتضى عدم صدق الاعدام عليها الاباعدام جميع أفرادها حتى المتعاقبة منها ، فهذا الاختلاف من ناحية المقتضى لامن ناحية طبع إطلاق المادة نعم من جعل المتعلق صرف الطبيعة يتسجّل عليه الاشكال فى إستفادة الدوام لان صرف الشيئى لايتكرر بنحو التعاقب (وذلك) لانه (ره) مع جعله مفاد النهى الردع عن العمل كما تقدم كيف يجعل المقصود الأصلى من النهى إعدام المتعلق إذالنهى كالأمر لايدعو إلاّ إلى متعلقه ولاينشأ إلاّ من الملاك مصلحة أو مفسدة ، فالأجود فى تقريب إستفادة الدوام من النهى مابيناه ، و بذلك ظهر أن إقتضاء الفورية من النهى إنّما هو لتعلق الزجر بالطبيعة فلابد أن يزجر عنها حال إنشائه لا أن ذلك لاجل كون المقصود الاصلى إعدام الطبيعة من حين الانشاء ولازمه عدم وجودها من حين النهى كما ذهب إليه (ره) قائلا بأن ذلك

هو الفارق بين الأوامر و النواهي حيث أن الامر لايقتضى الفورية أو التراخى أو الادامة بخلاف النهى فيقتضى الدوام والفورية .

(فما ذكره) بعض الاساطين (ره) فى تقريب إستفادة الدوام من النهى من أن ترك الطبيعة ربما يلاحظ على نحو المعنى الاسمى أى مطلوبيته بالاستقلال على نحو خلو صفحة الوجود عن الطبيعة فيكون ترك الأفراد ملازماً للمطلوب لانفسه ، ويتفرع عليه سقوط النهى بعصيانه بايجاد فرد من الطبيعة إذ لامجال لبقاءِ النهى بعد إشتغال صفحة الوجود بفرد من الطبيعة ، وربما يلاحظ على نحو المعنى الحرفى أى المرآتية للافراد فيكون المطلوب ترك الأفراد ولازمه إنحلال النهى إلى أفراد متعددة حسب تعدد أفراد الطبيعة المنهى عنها وهذا هو الغالب فى النواهى نفسية كلا تشرب الخمر أم غيرية كما فى غير المأكول فالنهى فى كليهما إنحلالى (مبنىٌ على) كون المطلوب فى النواهى الترك وقد عرفت أنه الزجر عن الفعل مضافاً الى أن النظر فى النهى كالأمر ليس إلى الافراد بما هى أفراد فلا معنى للانحلال شرعيا بل لابد من التعبير بالانطباق ، فالقول بالانحلال كالقول بأن ترك الطبيعة ربما يكون مطلوباً بالاستقلال وربما يكون مطلوباً على نحو المرآتيه غير سديد بل الصحيح فى المثال الاول ماقلناه من أن الزجر ربما يكون بلحاظ عدم تحقق الطبيعى فى الخارج كما فى نذر الزجر عن شرب التتن ، كما أنّ (ماذكره) بعض المحققين (قده) فى تقريب إستفادة الدوام من أن وجود الطبيعة يلاحظ على ثلاثة أنحاءٍ (أحدها) لحاظه مضافاً إلى الطبيعة المهملة التى يكون النظر إلى ذاتها وذاتياتها ويقابله إضافة العدم إليها و نتيجة ذلك تحقق وجود الطبيعة بالفرد وحيث أن عدم كل وجود بديله فتحقق عدم الطبيعة المهملة أيضاً بعدم فردٍمّا (ثانيها) لحاظه مضافاً إلى الطبيعة بنحو الكثرة ولازمه كون الملحوظ وجودات الافراد وفى مقابله لحاظ العدم بنحو الكثرة ونتيجة ذلك أن يكون لكل وجودٍ عدمٌ هو بديله (ثالثها) لحاظه مضافاً إلى الطبيعة بنحو الوحدة فى الكثرة ويقابله عدم مثله وبعبارة أخرى طبيعى الوجود وطبيعى العدم و فى هذا القسم لامعنى للانحلال فليس بديل ذلك الوجود أعداماً بنحو الانحلال ، و توهم أن طارد العدم الأزلى أوناقض العدم الكلى يتحقق بأول الوجود أمّا نقيضه أى عدم

ناقض العدم فهو إبقاء العدم الكلى على حاله مدفوع بأنه ليس هناك طارد العدم الكلى أصلاً أمّا نقيض الوجود الاول فهوعدم هذا الوجود نعم يستلزمه سائر الاعدام (مخدوش) بأنه لوصح ماذكروه من إمكان تصور الناقض للعدم الأزلى فالمراد من قولهم بتحققه بأول الوجود و عدم تحقق نقيضه إلّا بعدم وجود أيِّ فرد من أفراد الطبيعة هو الاستلزام الخارجى إذكل ما يتصور للطبيعة من الافراد فوجوده ناقض لذلك العدم المضاف إلى الكلي والنتيجة واحدة ، مضافاً إلي أن المنهي عنه كما عرفت هو الفعل و هو الذى تكون فيه المفسدة المقتضية للنهى والمفسدة قائمة بأيِّ فرد يفرض .

أمّا (ماقاله) (قده) من أن الاطلاق بمقدمات الحكمة يقتضى فى الأمر الامتثال بالفرد وفى النواهى عدم الاتيان بجميع الافراد إذالمصلحة قائمة بالطبيعى فى الأمر كما أن المفسدة قائمة به فى النهى (فهو راجع) إلى ما ذكرناه من أن الطبيعى مزجور من حيث الوجود لامطلوب عدمه إذكيف تكون المفسدة فى الفعل ويطلب عدمه فان الطلب لابدّله من ملاك فاذا لم يكن ملاك فىالعدم فلايطلب (ثم استشكل) (قده) علي ما ذهب إليه من عدم المقابلة بين وجود فرد من الطبيعة مع جميع أعدامها بأن الوجود بحيث لايشذّ عنه وجود لايعقل الأمر به بخلاف العدم وهو الفارق بين الأمر والنهى (فأجاب) بأن العدم الذى يمكن أن يطالب به المكلف هو العدم الذى يمكن أن يكون بديله مطلوباً (أقول) ليس معنى الأمر المتعلق بالوجود السّعى هو الأمر بوجوده على نحوالمجموعية بأن يكون المطلوب جميع مايتصور للطبيعى من الأفراد على نحو وحدة المطلوب لان ذلك مضافاً إلى إستحالته قيدلابد من لحاظه في ناحية المتعلق ووجود قرينة تدل على تقييد المتعلق به وهى مفقودة ، بل معنى الأمر بالطبيعة الحاكية عن الوجود السّعى هو الأمر بالوجود السّعى اللانهائى اللّايقفى من حيث الأفراد بحيث يمكن للمكلف تطبيق الطبيعى على كل فرد منه و تلك الطبيعة هى التى تكون تحت القدرة البدلية للمكلف ، لا أن معناه كون جميع تلك الوجودات مأموراً بها على نحو الكثرة فى الوحدة ولا كون جميعها تحت القدرة الفعلية للمكلف والفرق بين لحاظ الوحدة فى الكثرة

مع لحاظ الكثرة فى الوحدة واضح ، إذالمراد بالاول سعة دائرة تطبيق أمر واحد هو الجامع السّعى على أمور متعددة هى حصص هذا الجامع فالجامع الـذى لايعقل شذوذأى فرد موجود منه هو الوجود الذى لايشذ عنه وجود ، والمراد بالثانى هو الوجود بحيث لايشذ عنه وجود بمعنى الجمع بين الحصص الوجودية للجامع و هذا ليس مقتضى إطلاق اللفظ بل لابد من لحاظه بالخصوص فلايستفاد من النهى، مضافاً إلى أنَّ متعلق الامر كالنهي على ماعرفت نفس هذا الوجود فلابد لهذا القائل من الالتزام بعدم إمتثال الأمر إلاّ بالاتيان بجميع الافراد ولايلتزم به .

ثم إنَّ لازم كون متعلق النهى كمتعلق الأمر هو الطبيعى على ما عرفت وعدم إستلزام إمتثال الأمر سقوط الخطاب عن المتعلق ولا خلوه عن الملاك بل المرتفع بالامتثال حكم العقل بوجوب الاتيان كما تقدم هو عدم سقوط النهى إذاخولف ، بل بقاء حكم العقل بحرمة المخالفة بالنسبة إلىسائر أفراد الطبيعى إلاّ أن تقوم قرينة على تقييد المتعلق بأول الوجود بأن يُعلم أن المفسدة إنّما هى فىبروز الطبيعى إلى حيِّز الوجود بمعنى عدم المفسدة فيه بعد ذلك كغالب موارد نذرالزجر بالنسبة إلى فعل من الافعال كشرب التتن ، ففى مثله لايبقى حكم العقل بحرمة المخالفة بالنسبة إلى سائر الافراد أمـّا بدون تلك القرينة كما فى غير تلك الموارد فمقتضى إطلاق الدليل بقاء موضوع حكم العقل بحرمة المخالفة بالنسبة إلى سائر أفراد الطبيعى الملازم لبقاء حكم العقل بذلك (فما فىالكفاية) من أنَّ بقاء النهى لوخولف محتاج إلي الدليل ولو كان هو الاطلاق بشرط أن يكون الاطلاق من هذه الجهة ولايكفي الاطلاق من سائر الجهات للدلالة على بقاء النهى بعد مخالفته (غيرسديد) كما أن (ما فـي تعليقة) بعض المحققين (قده) عليه من أن الأعدام إذا كانت متمايزة بحيث رتب الحكم على كل واحد على نحو العام الاستغراقى لميكن مانع عن بقاء النهى على حاله بواسطة عصيانه بالنسبة إلي بعض الاعدام إذهو فى الحقيقة نواهى متعددة ، أمّا إذالوحظت أعدام الطبيعة على نحو الوحدة فى الكثرة أى عدم الطبيعة بحيث لايشذعنه عدم فحيث أنه موضوع واحـد و ليس لموضوع واحد إلاّحكم واحـد فيشكل بقاء النهى مع عصيانه فى بعض متعلقه لان عدم الطبيعة بحيث لايشذعنه عدم

ينتقض بقلب بعض الاعدام إلى الوجوُد (يدفعه) أن ما هو المأمور به في الأوامر كما عرفت هو المزجور عنه في النواهي إذ مفاد هيئة إفعل بعث إنشائي ومفاد هيئة لا تفعل ردع إنشائي ، مضافاً إلى أن الجامع السعي كمامر آنفا ماهو قابل للانطباق علي كل فرد لاماهو جامع بالفعل لجميع ما يتصور للطبيعي من الأفراد فبقاء العدم بحاله بعد العصيان إنما هو لعدم سقوط النهي بالعصيان و كون متعلقه الطبيعي بماهو جامع سيال ، كما أن الأمر أيضالايسقط بالامتثال بل الساقط المرتفع هو حكم العقل ، و لعله (قده) إلي بعض ماذكرنا أشار بقوله : و يمكن حل الاشكال الخ فلا حظ .

(ومماذكرناظهر) مافي توجيه بعض الاساطين (ره) إنحلال النهي بالنسبةإلى الأفراد الطولية وبقائه في الآن الثاني بعد إمتثاله في الآن الاول على حد تعبيره فانه (ره) بعد ماقال بأن تعلق النهي بالافراد العرضية أي التي يمكن للمكلف ايجاد كل واحد منها بالفعل إنّما هو بأخذ ترك الطبيعة فانياً في معنوناته أي ترك كل واحدمن الافراد الخارجية ، وَجَّهَإنحلال النهي بالنسبةإلى الافراد بأحد وجهين إمّا بأنيؤخذ الزمانفيناحيةالمتعلقأي يكون الزمانمفرّداًفيقال شرب الخمرفي كل زمانمحكوم بالحرمةوإمّابأن يؤخذالزمانفيناحيةالحكم بدليل الحكمة(وذلك)لفساد كلاالوجهين أمّا الاول فملاكاً و خطابا أمّا الملاك فلان تقييد المتعلق لابد أن لا يكون جزافاً و حيث لا مفسدة لشرب الخمر إلاّ في ذاته مضافاً إلى أن دخالة كل زمانٍ زمانٍ في ملاك شرب الخمر ليس إلاّعدم دخالة كل زمانٍزمانٍ في مفسدة شرب الخمر فلا معنىلتقييد المتعلق بحسب الأزمنة ملاكاً ، وأما الخطاب فلعدم مايوجب هذاالتقييد و فرض الفارض لا يوجب تقييد اللفظ المطلق الصادر من متكلم آخر ، و أمّا الثاني فلان بقاءالحكمفيعمود الزمانليس لاجل أخذالزمان قيداً للحكم المجعول بل لاجل أن متعلق التكليف طبيعة صادقة على الأفراد العرضية والطولية على حدٍّ سواءٍ و مقدمات الحكمة لا تجرى إلاّ في ناحية المتعلق ، نعم النسخ الذي هو تخصيص أزماني على مصطلح الشيخ الأعظم الانصاري (قده) إنّما يكون بالنسبة إلى مفاد الهيئة أي الحكم و إطلاق الهيئة انما يقتضي بقاءُ الحكم وعدم تخصيصه

من حيث الازمان ، لكنه مضافاً إلى عدم إرتباطه بمقصود هذا القائل لايستلزم إطلاق الحكم من حيث الزمان بمعنى لحاظ ضمّ الزمان إلى مفاد الهيئة فتفطن كي تعرف ، ثم إنّ النذر عهد بين المكلف و خالقه فهو أمر قصدي يتبع سعة دائرة متعلق الالتزام النذري و ضيقه قصد الناذر و جعله فمسئلة النذر ليست مما يمكن أن يكون ناقضاً لمبنىً أو مصحّحاً لمبنى فراجع ماذكرناه (ره) ولاحظ .

فصل في إجتماع الأمر و النهي في واحد فقيل يجوز مطلقا و قيل يمتنع كذلك و قيل يجوز عقلاً لا عرفاً و المشهور في عنوان البحث ماذكرنا من جواز الاجتماع و عدمه كما صنعه في الكفايه وقد عدل عنه بعض الاساطين (ره) إلى أن الأوّلى عنوانه بأن هناك في باب الاجتماع سراية من أحد الحكمين إلى متعلق الآخر بعد إتحاد ما في الخارج ايجاداً و وجوداً أم لا و بعبارة أخرى هل هناك إجتماع ؟ حتى لا يجوز أم لا حتى يجوز بدعوى أن عنوانه على النحو المشهور يوهم عدم إعتراف المجوّز بتضاد الحكمين ، لكن الصحيح ما عليه المشهور إذ المراد بجواز الاجتماع في كلا مهم أنّ المجمع لما كان واجداً للوجهين فهل يجوز اجتماع حكمين فيه أم لا فبرهان المجوّز تعدُّد الوجهين و ذلك لايستلزم توهم ذهاب المجوّز إلى عدم التضادبين الاحكام ، بل التحقيق أنّ أدلة المجوّزين مختلفة فربما يكون المجوّز ممن يقول بتضاد الاحكام ولا يرى الواحد ذا وجهين ولا يعتني بسراية حكم إلى متعلق الآخر بل يستدل للجواز بأن الاجتماع مأموري لاآمري والاجتماع إذا كان من قبل المكلف لم يضرّ بصدق الامتثال والعصيان معا في آن واحد كما لايوجب جعل حكمين متضادين بالنسبة إلى واحد شخصي من الجاعل الحكيم كما سنشير إلى ذلك إنشاءالله ، فلا أولوية لما ذكره على مقال المشهور ، نعم قد حكي سيد مشايخنا عن أستاده السيد الاصفهاني الفشاركي قدس سرهما أنه كان يعبّر بأن الأحسن أن يقال هل هناك إجتماع حتى لا يجوز أم لا حتى يجوز لكنه (قده) لما رأى المناسب للبرهان الذي إستحسنه على الجواز من إختلاف الوجهين ذلك رجّح هذا التعبير لأنه جعل هذا العنوان أولى من مقال المشهور مطلقا ، و كيف كان فقبل الخوض في تحقيق الحال لابد من ذكر أمور .

(الأول) أن المراد بالواحد ليس هو الشخصي بل مطلق ما كان ذا وجهين و عنوانين يكون بأحدهما مأموراً به و بالآخر منهيًا عنه و إن كان كلياً كالصلاة في الدار المغصوبة نعم إذا تعدد متعلق الأمر والنهى و لم يجتمعا وجوداً لم يدخل في النزاع وإنّ جمعهما مفهوم واحد كالسجودلله وللصنم ، فالواحد فيما نحن فيه هو الواحد من حيث الوجود إذ ألوحدة والتعدد عنوانان إنتزاعيان من الحدود الوجودية للاشياء و حيث أنّ مورد لحاظ الوحدة والتعدد مختلف فلابد من تعيين موردهما ، مثلاً إذا لوحظ زيد بما هو شخص خاص وعمروٌ كذلك يكونان متعددين و إذا لوحظا بما هما داخلان تحت صنف واحد أو نوع واحد أو جنس واحد أو مجتمعان في مكان واحد أو متحرفان بحرفة واحدة يقال إنّهما متحدان فيقال إنّ زيداً و عمرواً واحدٌ بالنوع أو بالجنس و هكذا ، هذا إذا لم يعلم المراد من مورد اللحاظ بقرينة المقام أمّا إذا علم كما فى المسئلة إذ البعث إنّما هو في إمكان شمول الأمر والنهى لفرد وجودى خارجى فلاحاجة إلى تعيينه ، ومما ذكرنا ظهر أنَّ ما افاده بعض المحققين فى المقام فى تعليقة الكفاية توضيحيٌّ لمرام أستاده قدس سرُّهما .

(الثانى) أنّ الفرق بين مسئلة الاجتماع مع النهى عن العبادة إنّما هو في جهة البحث و الغرض منه الذى تمايزه كاشف عن تمايز الموضوع الذى به تمايز المسائل كما تقدم في محله ، إذ البحث فى المقام كما عرفت في الأمر الاول إنّما هو في أن تعدد الوجه هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهى في الواحد كى ترتفع به غائلة إمتناع الاجتماع أم لا ، وبعبارة أخرى متعلق الأمر والنهى واحد في الوجود الخارجي كي يسرى كلٌ من الأمر والنهي إلي متعلق الآخر أم متعدد كي لا يسرى ، فالنزاع هنا فى تحقق توارد الأمر و النهي علي شيئي واحد بجهة واحدة بخلاف مسئلة النهي عن العبادة فالنزاع بعد الفراغ عن التوارد في أن النهي يوجب الفساد أم لا ، فعلي القول بالامتناع تكون مسئلتنا من صغريات مسئلة النهي عن العبادة (فما يظهر) من صاحب الفصول (قده) من أنّ الفرق بين المقامين في تغاير طبيعتي الامر والنهي بحسب الحقيقة كي تكون من باب الاجتماع و إتحادهما حقيقة كي تكون من النهي عن العبادة (غير سديد) إذ مع الاتحاد بحسب الحقيقة يمكن التغاير

بحسب الجهة كي يكون من باب الاجتماع ، فالحق كمانبّه عليه في الكفاية أن مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها لابد من عقد مسئلتين كماصنعوا في المقام (نعم) هذا على مسلك القوم في برهان الجواز أمّا على ما عرفت من إمكان إستنادالمجوِّز إلى الاجتماع المأموري فافتراق المسئلتين غيرمحتاج إلى تعدد الجهة أيضاً (فما في) تعليقة بعض المحققين من الاشكال على مقال أستاده صاحب الكفاية قدس سرهما من أن تعدد القضايا إمّا أن يكون بحسب الموضوع والمحمول معاً أو بأحد هما فقط فلابد و أن تكون الجهة الموجبة لتعدد المسئلة تقييدية لاتعليلية نعم الباعث على عقد مسئلة الاجتماع تعيين أنّ تعدد الوجه هل هو معدِّد أم لا إلّا أن موضوع المسئلة هوإجتماع الأمر والنهي ومحمولها الجوار أوعدمه (مدفوع) بأن الجهات التعليلية في المسائل العقلية تقييدية إذالبحث فيها عن الحيثيات الدخيلة في موضوعية الموضوع بنظر العقل للمحمول المبحوث عنه ، فاذا قلنا إجتماع الأمر والنهي جائز و علّلناه بأن المجمع لمآ كان متعدداً من حيث العنوان جاز الاجتماع صحّ مقال صاحب الكفاية (قده) وافترقت المسئلتان ولو أغمضنا عن ذلك لامكن أن يقال هل يجوز إجتماع الأمر والنهي في العبادات مثلاً أو مطلقاً إذا كان متعلق الأمر مطلقاً ومتعلق النهي مقيداً كقوله : صل و لاتصل صلاة جعفر مثلا و تتداخل المسئلتان .

(كما أنّ ما في) تقرير بعض الاساطين (ره) من أن اللّازم في مسئلة الاجتماع هو البحث عن مقامين احدهما أن الجهتين في باب الاجتماع تعليليتان حتى يتحد متعلق الأمر والنهي ولا يكون المجمع قابلاً لورود حكمين متضادين بل يقع التعارض بينهما أم تقييديتان حتى يتعدد المتعلقان و يرد كل حكم على مورد ولايكون المجمع مورداً لحكمين متضادين بل يتزاحم الحكمان من حيث الانطباق على الخارج ، ثانيهما أن قيدية القدرة في المتعلق في مورد الجهتين التقييديتين هل هي بحكم العقل كي يمكن القول بأن الاتيان بالمجمع و إن لم يكن إمتثالا للأمر المتعلق به لكنه إمتثال للأمر بالطبيعة فيتزاحم الحكمان أم باقتضاءِ الأمر كي لايكون الاتيان به إمتثالا للأمر بالطبيعة أيضاً بل إمّا إمتثالا للأمر بالمقدور بعدسقوط

النهى أو عصياناً للنهى بعد سقوط الأمر (مدفوع) بأن حاصل مقامه الاول إحتمال دخول الجهة التعليلية فى مورد النزاع وعمومه لما إذا كان موضوع واحدٍ متعلقاً لحكمين بعلتين ، و هو غريب إذلابد فى مثله من القول بالتعارض ولا موجب فيه لتوهم تزاحم الحكمين فى عالم الانطباق الذى هومحل النزاع فىباب الاجتماع ، ضرورةأن الجهات التعليلية وسائط لثبوت الحكم فالموضوع الذى يتعلق بهالحكم متأخر عن العلة من حيث تعلق الحكم فكيف يعقل تعنونه بالعلة كى يمكن توهم تعدده بتعددالجهة التعليلية فيعقد هذاالمقام لدفع ذاك التوهم، أمّا تعنون الموضوع أحياناً بالعلة فانما هو للاشارة إلى علية العنوان و وساطته لثبوت الحكم لا لدخل الوصف فى موضوعية الموضوع كما فى قوله تعالى : السارق والسارقة فاقطعوا : فانه وارد لبيان وجوب القطع بعد تحقق السرقةفالموضوع ذات السارق لابوصف أنه سارق ،كما أن حاصل مقامه الثانىتعين القول بالامتناع علىالقول بكون القدرة من مقتضيات الأمر وهو غيرسديد إذالمبنى وإن كان فاسداً كما أسلفناه فى مبحث الترتُّب لكن علىالقولبه يمكن الالتزام بالاجتماع وصحة المجمع للقائل بالصحة فىصورة عدم تعلق الأمر بالمأتى به لكونه مساوياً فيالفردية مع سائرأفراد الطبيعة فيصدق إمتثال الأمر بالطبيعة كما إلتزم به فى فرض قيدية القدرة بحكم العقل ، و ذلك لان عدم تعلق الأمر بغير المقدور على مبني كون القدرة باقتضاءِ الأمر ليس لقصور غير المقدور ملاكاً ولا لعدم تساويه مع سائر أفراد الطبيعة بل لمحض إقتضاءِ الأمر ، فاذا كان مساوياً مع سائر الأفراد فى الفردية والملاك فلا محالة يصدق معه إمتثال الأمر بالطبيعة ويكون صحيحا ، فلا فرق بين شقي دخل القدرة في إمكان الاجتماع علي مختاره كما أنَّ (ماذكره) من الفرق بين المبدئين أى الصلاة والغصب مع العنوانين أىالمصلى والغاصب فالتركيب فىالاول إنضمامى و فى الثانى إتحادى (يدفعه) أن العنوان الاشتقاقى إنَّما ينتزع عن مبدئه و يكون بلحاظه فمع تعدد المبدئين فى الخارج وكون تركيبهما إنضماميا كما هو مفروضه كيف يعقل وحدة عنوانهما خارجاً وكون تركيبهما اتحادياً ، فالتفكيك بين المبدء والعنوان فى الحكم إنَّما هو من التفكيك بين الملازم و الملزوم فى الحكم

بل من مزية الفرد على الاصل فى ذلك ، و أيضاً (ما ذكره) من أنّ الصلاة فى الدار المغصوبة من قبيل وحدة الايجاد و تعدد الوجود (يدفعه) إنّ تفاوت الايجاد و الوجود إنّما هـو بالاعتبار فكيف يعقل التفكيك بينهما فى عالم الوجود بالوحدة والتعدد فالايجاد الواحد لابدله من وجود واحد والوجود ان لابد لهما من الايجادين (وما اختاره) بعض الاعاظم (ره) من إخراج ما إذا كان المجمع مركباً من جهتين تقييديتين عن محل النزاع إذليس فيه جهة إستحالة لتعلق الحكمين بعد تعدد المتعلقين و عدم سراية حكم الملازم إلى الملازم فلا مجال فيه للقول بالامتناع (مدفوع) بامكان المصير إلى القول بالامتناع فيه بدعوى أن العقل لايجوِّز شمول الحكمين للمجمع لان القدرة شرط فى التكليف بالمعنى الأسم المصدرى فيستحيل توجه الخطاب نحو هذا المجمع ولايجُوز الاجتماع بهذا المعنى .

(الثالث) أنه ربما تجتمع فى مسئلة من المسائل العلميه جهات و أغراض عديدة تندرج المسئلة بكل جهة وغرض فى علم من العلوم المدوَّنة فمجرد وجود جهة للبحث الكلامى فى مسئلة كمسئلتنا هذه لايوجب كونها كلامية حيث يمكن أن يقال هل يصح من الحكيم الأمر والنهى بواحدٍ شخصي أم لايصح فيكون البحث عمايجوز وعمالايجوز عقلاً من الحكيم كماهو شأن المسئلة الكلامية، وذلك لان نتيجة البحث المزبور حيث تقع فى طريق الاستنباط إذ هى قاعدة كلية يستنتج بها الحكم الشرعى كفساد الصلاة فى الدار المغصوبة و صحتها فالمسئلة تكون أصولية لامن مباديها الاحكامية ولا التصديقية ، وبالجملة إنطباق جهتين أو جهات على مسئلة من المسائل الاصولية لايضرُّ بكونها اصولية بتوهم أن الجهات الأخرى تُدرِجها فى علوم أخر كماسبق ذلك فى أول الكتاب (فما يظهر) من بعض الاساطين(ره) من كون المسئلة من المبادى التصديقية لعلم الاصول بدعوى أن المسئلة الاصولية ما يترتب عليها بعد ضمّ صغرياتها الحكم الشرعى ومسئلة الاجتماع بعد القول بالامتناع تكون من صغريات النهى عن العبادة فاذا قلنا بفساد العبادة فى مورد الاجتماع مع الحرام فهو لاجل النهى عن العبادة لا لاجل مسئلة الاجتماع (مدفوع) بأنه يكفى فى كون المسئلة أصولية قولنا بصحة العبادة بناءاً على جواز

الاجتماع مضافاً إلى أن المبادى التصديقية غير محتاجة إلى الاستدلال و مسئلتنا محتاجة اليه فكيف تكون من المبادى التصديقية ، فكل مسئلة هى معروضة للبحث والاستدلال و نتيجتها قاعدة ممهدة لاستنباط الاحكام ولو بواسطة قاعدة أخرى تنضم إليها تكون أصولية (كما أن) إنكار بعض المحققين(قده) وجود جهات فى مسئلة اصولية بدعوى أن مسائل الاصول ليست كذلك غالباً بل البحث فى كل مسئلة منها حيثى ففى مسئلة الاجتماع يبحث عن جواز الاجتماع و عدمه و موضوعه إجتماع الأمر والنهى وليس البحث عن كل مسئلة عقلية كلامياً بل المسئلة الكلامية ما لها مساس بالعقائد الدينية (مدفوع) بأن كون غالب مسائل الاصول كذلك لاتستلزم عدم صحة التنبيه على ما ذكر، مضافاً إلى إمكان البحث فى المسائل ألاصولية عن غير الاصول لان تلك المسائل إمّا مباحث الالفاظ أوادلة عقلية فالاولى يمكن البحث فيها عن مفاد الهيئات وهى مندرجة فى علم الأدب بالمعنى العام و الثانية يكون البحث فيها عن الملازمات العقلية فيمكن إندراجها فى علم الكلام ولو باعتبار البحث عن أفعال الحكيم و أنها تصح منه أم لا ، فالبحث فى مسئلتنا يمكن كونه كلامياً بالمعنى المذكور كالبحث عن كون القدرة شرطاً فى التكاليف لامكان كونه بلحاظ صحة الصدور من الحكيم ، فعلم الكلام و إن كان البحث فيه عما يرتبط بالعقائد لكنه يشمل البحث عن الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعاله تعالى،ثم إنّه قد ظهر مما بيّنا أن مسئلة الاجتماع عقلية لا لفظية فلاتختص بما إذا كان الايجاب والتحريم لفظيين وإن كان ظاهر التعبير بالأمر والنهى يوهم الطلب والزجر بالقول وهذا واضح جداً وماترى من تفصيل بعض بين الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً فإنّما هو لمزعمة أنَّ الواحد ذاوجهين متعدد عقلا و واحد عرفا وليس لاجل دلالة اللفظ ، كما أنَّ الظاهر عموم النزاع لكل أمر ونهى نفسيين أم غيريين تعيينيين أم تخييرين عينيين أم كفائيين إذالمدار فى عموم النزاع و خصوصه جريان ملاك النزاع وعدمه و هو جار فى جميع الأنحاء المزبورة إذليس البحث فى مقامنا عمّا ينسبق إلى الذهن من إطلاق هيئة الأمر أو النهى ولو بجريان مقدمات الحكمة بدعوى الظهور فى النفسى التعيينى العينى بل عما أريد بهما واقعاً فيعم الغيرى و التخييرى

والكفائى، فاذا أمر بالصلاة والصوم تخييراً ونهى عن التصرف فى الدار و مجالسة الاغيار كذلك فالمكلف صلى فى الدار حال مجالسة الاغيار كانت صلاته تلك كالصلاة المأمور بها تعييناً فى دار نهى عن التصرف فيها كذلك.

(الأمر الرابع) إنّه قد يقال بدخل قيد المندوحة فى مقام الامتثال فى محل النزاع لان التكليف مع عدم المندوحة تكليف بالمحال و لكنك خبير بأن النزاع حيثى إذ البحث إنّما هو فى أنّ تعدد الوجه هل هو رافع لاستحالة إجتماع حكمين متضادين أم لا وإستلزام التكليف بدون المندوحة المحال من جهة أخرى وهى العجز عن الامتثال أمر آخر لاربط له بالمقام إذ المحذور فى المقام، هو التكليف المحال إذا قلنا بأن الواحد ذا وجهين لايتعدد خارجاً فالأمر به والنهى عنه محال أمّا مع عدم المندوحة فحيث لاقدرة على الامتثال رأساً فالتكليف إنّما هو بالمحال (فما يظهر) من بعض المحققين (قده) من أن إستلزام تعدد العنوان تعدد المعنون حيث تعليلى للبحث وليس مقوماً لموضوعه إذ البحث عن جواز إجتماع الأمر والنهى فعلاً فلابد من رفع إشكال الجواز الفعلى من جميع الجهات و هو لايرتفع إلّا بأخذ قيد المندوحة فى موضوع البحث فهو من ملازمات الموضوع لامن العوارض غير الدخيلة فيه، و ليس البحث عن مجرد تضاد الحكمين الواردين على المجمع و عدمه كي يكتفى بأنّ تعدد العنوان يرفع ذلك الاشكال (إنْ قلت) محل البحث هو إستحالة التكليف بما لا يطاق ولا ريب أنّ التكليف بمجمع العنوانين مما لايطاق كانت هناك مندوحة أم لم تكن فيكون البحث عن الجواز الفعلى بلا دخل قيد المندوحة فى موضوعه إذ القدرة على إمتثال الأمر فى غير المجمع لا تصحّح الأمر فى المجمع (قلت) كلّا فان متعلق الأمر ايجاد الطبيعة لا بما هى فانية فى الأفراد بل بما هى فانية فى حقيقة الوجود بلا لحاظ الكثرات العارضة عليه ومن المعلوم أنّ طلب الطبيعة الملحوظة فانيةً فى حقيقة الوجود إنّما يصح مع وجود المندوحة إذ حينئذ تكون الطبيعة مقدورة ولو بسبب القدرة على ايجاد فردٍ ما منها فى الخارج أمّا مع عدم المندوحة فليست مقدورة بوجهٍ أصلاً فلا يصح طلبها، فالبحث عن جواز الاجتماع وعدمه من حيث تعدد العنوان إنّما هو بعد الفراغ عن صحة طلب الطبيعة بسبب وجود المندوحة فهذا القيد مقوّم لموضوع البحث

(مدفوع) بأن الطبيعة الملحوظة فى متعلق الأمر وإن لم تكن فانية فى الافراد بما هى مكتنفة مع اللوازم والملازمات والاضافات ولا بما هى متشخصة بالحدود الوجودية فى الخارج لكنها ليست فانية فى حقيقة الوجود بمعنى صرف الوجود أيضاً إذ الصّرف غير قابل للايجاد بل هى ملحوظة مرآة للوجود التّبعى من الطبيعة لا بوصف أنّها سعىّ بل بما هى قابلية بالذات للسريان فى جميع الافراد ، ومن المعلوم أنّ القدرة على ايجاد الطبيعة بالمعنى المذكور فى ضمن الحصص الغير المكتنفة بالمبغوض ليس قدرة على ايجادها فى الحصة التوأمة مع المبغوض ، و بالجملة فليس البحث فى مسئلة الاجتماع عن القدرة على ايجاد الطبيعة مطلقاً كى يقال بدخل قيد المندوحة فى موضوعه بل البحث إنّما هو عن القدرة على ايجاد حصة خاصة منها هى التوأمة مع النهى ، و بعبارة أخرى البحث إنما هو عن الجواز وعدمه فى خصوص المجمع لا في غيره من الافراد المتصورة لطبيعة المأمور به و من البديهي عدم إعتبار المندوحة فى هذا البحث ، أمّا أنّ الفرد من الطبيعة غير التوأم مع النهى خارجاً يجوز الأمر بايجاده بلا محذور كما في صورة المندوحة فلا ربط له بمسئلة جواز الاجتماع و عدمه من حيث الانطباق على المجمع ، و هل الامتناعى يقول بأن المتمكن من الصلاة فى المسجد مثلا غير قادر على إمتثالها و ليست تلك الصلاة مأمورًا بها فى حقه لانه غير قادر على الصلاة فى الدار المغصوبة و ليست تلك الصلاة مأمورًا بها في حقه حاشا و كلاّ ، فقيد المندوحة أجنبي عن بحث الاجتماع ، هذا كله مع أنّا لو قلنا بأنّ الطبيعة فانية في حقيقة الوجود و مقتضاه كون المندوحة حافظة لاطلاق الأمر و مصحّحة لامتثاله في الاتيان بالمجمع فهو علاج لمشكلة الاجتماع إن خلا عن ورود الاشكال وليس من دخل وجود المندوحة في محل البحث في شيئي .

كما أنّ (مايظهر) من بعض الاساطين (ره) من أنّ لزوم المندوحة إنّما هو لبقاء اطلاق الامر بالنسبة الي غير المجمع من أفراد الطبيعة اذ الامر لايتعلق بالافراد الغير المقدورة والمجمع غير مقدور ولو كان ذا حيثين انضما ميين فلا أمر به كي يصح الاتيان به (مدفوع) بأن البحث عليهذا في سبب القول بالامتناع بالنسبة إلي المجمع و أنه عدم الأمر به لا أخذ القدرة في متعلقه و تعدد المجمع بتعدد العنوان

لايكفي للجواز من هذه الجهة فهو رأى في المسئلة ولاربط له باحتياج موضوع البحث إلي قيد المندوحة مضافاً إلي ماعرفت سابقا من فساد المبني و عدم تقيد المتعلق بالقدرة .

(الأمر الخامس) أنـه قد يتوهم توقف النزاع في المقام علي القول بتعلق الاحكام بالطبايع إذ على القول بتعلقها بالافراد لايتصور الجواز لاستلزامه تعلق حكمين متضادين بواحد شخصى فيتعين الامتناع ، وقد يتوهم توقف الجواز على القول بتعلق الاحكام بالطبايع ضرورة تعدد متعلقى الأمر والنهى حينئذو إن اتحدا وجوداً و توقف الامتناع على القول بتعلقها بالافرادضرورة إتحاد متعلقهما خارجاً حينئذ ، لكن يندفع كلا التوهمين بما نبّه عليه صاحب الكفاية (قده) من أنَّ تعدد الوجه إذا كان مجدياً بحيث لا يضرُّ الاتحاد ايجاداً و وجوداً فهو مُجدٍ حتى على القول بالتعلق بالأفراد إذ الموجود الخارجي باعتبار وجود الوجهين فيه مجمع لفردين من طبيعيين وجدا بوجود واحد ، وإذا كان غير مُجدٍ فلا يجدى حتى على القول بالتعلق بالطبايع ضرورة وحدة الطبيعتين وجوداً و خارجاً حينئذ (فمايظهر) من بعض الاساطين (ره) من التفصيل في المقام بين كون النزاع في مسئلة تعلق الأمر بالطبايع أو الافراد في أن الموجود في الخارج هو الطبيعي أو الفرد فعليه لاساس لتلك المسئلة بمسئلة الاجتماع إذ الحيثان إذا كانا تقييديين انضماميين فالمجمع على القول بوجود الطبيعي يكون طبيعيين موجودين بوجود واحد وعلى القول بوجود الفرد يكون فردين إنضاميين إجتمعا في وجود واحد و إذا كانا تعليليين فكان التركيب بينهما اتحاديا فالموجود الخارجي هويّة واحدة معنونة بعنوانين على القول بوجود الطبيعي و فرد واحد كذلك على القول بوجود الفرد ، و بين كونه في أن الأمر المتعلق بالطبيعة هل يتعلق بمشخصاتها الخارجية أيضاً أم لا بل المشخصات من لوازم الوجود فهي خارجة عن حيزّ الأمر فعليه يتوقف النزاع على ذلك إذ المُدَّعى لتعلق الأمر بالمشخصات إنْ اَرادتعلقه بها على نحو الاستقلال فبطلان الدعوى واضح لوجوه ثلاثة أحدها أنّ المشخصات غير دخيلة في غرض الآمر و ليست كالاجزاء والشرائط فلاموجب لتعلق الطلب بها ثانيها أن طلبها يستلزم طلب الحاصل لان فردية الفرد إنّما هو بالتشخص والتشخّص يساوق الوجود فبوجود الفرد

ينوجد التشخص فلا يصح طلبه بعد ذلك ثالثها أنّ لازمه بطلان التخيير العقلي بين الافراد و تعين الموجود منها للطلب و جعل التشخص كلياً لدفع هـذا المحذور خروج عن تعلق الأمر بالافرادلان ضمّ كلى إلى مثله لايجعله متشخصاً،فلابدأن يريدأنّ الأمر بالطبيعي هل يتعلق بالمشخصات تبعًا كما هو الحال في تعلق الارادة التكوينية بالمشخصات إذ لا تلاحظ التشخصات فيها بالاستقلال بل بالتبع ، و على هـذا يتوقف القول بالجواز على القول بتعلق الأمر بالطبيعة بمعني خروج التشخصات عن حيّز الأمر ضرورة عدم إجتماع حكمين متضادين فى موضوع واحد فلاسراية فى البين كما يتوقف القول بالامتناع علي القول بتعلق الأمر بالفرد بمعني دخول التشخصات في حيّز الأمر ضرورة إجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد و تحقق السرايةفلابدمن إعمال قواعدالتعارض، نعم الحق خروج التشخصات عن حيّز الأمرمطلقاولو بالتبع وإن كان لابدمن وجودها حين وجود الطبيعي وقياسها بالمقدمات الوجوديةالواجبة من قبل وجوب ذى المقدمة فاسدٌ ضرورة ثبوت الملاك التبعي في المقدمات دون التشخصات إذلا دخل لهافي القدرة على الطبيعةالمأمور بهاو لاملاك غير ذلك يقتضى طلبها : إنتهى (مدفوعٌ) بأنّ وجود الطبيعى فى الخارج و عدمه مطلب نظرى فلسفي لا يبتني عليه بحثنا لا لما ادعي من عدم مساسٍ له بمسئلتنا بل لما نبّه عليه في الكفاية من أنّ حيث البحث قابل للتطبيق علي المسلكين فضلاً عما في أحد تقريريه من إستبعاد إبتناءِ النزاع في تعلق الاحكام بالطبايع أو الافراد علي وجود الطبيعي و عدمه لان القائل بالتعلق بالافراد لاينكر وجـود الطبيعي ظـاهراً ، إذالعمدة عنده عليهذا هو التفسير الثاني لذلك النزاع الذى إلتزم بتوقف مسئلتنا عليه ، فنقول إنّ القائل بتعلق الاحكام بالافراد إنّما إختارهذا المسلك بزعم أن الطبيعة بما هي عنوان إنتزاعي ليس فيه ملاك الأمر و لاغيره من الاحكام فلابد أن يتعلق الحكم بالخارج أي الفرد ، و هذا المقال لا يستلزم القول بشمول الحكم للمشخصات إستقلالا أو تبعاًحتي يجرى عليه ماذكر من توقف مسئلتناعلي ذاك النزاع أمّا الشمول الاستقلالي فلوضوح تباين المشخصات و عدم ملاك واحد سار في جميعها بما هي متباينة حتي يقال بالتخيير الشرعي بينها وأمّا الشمول التبعي فلان المشخصات إنّما هي ملازمات

الوجود ولم ينقل عن أصولي من العامة والخاصة تعلق الحكم أيّ حكم كان بالملازمات المفارقة غير المقترنة مع متعلق الحكم تبعًا لمجرد المقارنة (إن قلت) فردية الفرد عين تشخصه وتشخصه عين مقارنته مع الملابسات والملازمات فالتعلق لاجل المقارنة تعلق بالتشخص (قلت) كلاّ فان الملحوظ فى عالم جعل الحكم و لو متعلقاً بالفرد ليس هو المكتنف ولا حيث الاكتناف فمرجع هذا القول إلى أنّ الأمر أو حكماً مّا آخر يتعلق بما هو فى الخارج أى بالحصة الخارجية مع قطع النظر عن ملابساته سمّها مشخصات أومفردات أوملازمات أوما شئت ،فمن الغريب أنّه يجعل ورود الاشكال على القول بتعلق الأحكام بالافراد على بعض الوجوه سبباً لكون النزاع فى مسئلتنا على وجه آخر مرضى لديه مبتنياً عليه ، و أعجب منه أنه يستشكل على هذا الوجه أيضاً و هو أنّ النزاع هناك فى سراية الارادة إلى المشخصات تَبَعًا مع أنّ الاشكال على وجهٍ إذا اوجب خروجه عن مورد النزاع فلابد أن يكون الوجه الآخر مورد النزاع والمفروض ورود الاشكال على الوجه الآخر ايضاً فما هو الوجه الذى يكون مورد النزاع عنده فى مسئلة التعلق بالطبايع أو الافراد حتى يتوقف عليه النزاع في مسئلتنا كما هو بصدد إثباته فى هذه المقدمة. مع أنّ هناشقاً آخر فى تصوير نزاع التعلُّق بالطبايع أو الافراد وهو كون النِّزاع فى تعلق الأوامر بالعنوان الذهنى حتى يقال بالاجتماع فى مثل الصلاة فى الدار المغصوبة أم بالفرد الخارجى حتى يقال بالامتناع فى المثال وبعبارة أخرى تتعلق الأوامر بالشيئى قبل تحققه فى الخارج أم بعده ، و عليه يدخل فى محل النزّاع فالحق مع صاحب الكفاية (قده) فى أنّ النزاع يجرى علي القولين و تطويل هذا القائل فى هذه المقدمة لم يُجْدِه شيئاً .

ولقد أجاد بعض ألاعاظم(ره) حيث نبّه علـى أنّ مشارب القـول بالـجواز مختلفة فربما يستدل له بكبرى تعلق ألأوامر والنواهى بالـطبايع لاالأفراد فيخالفه الامتناعى في الكبرى وربما يستدل له بصغرى إجتماع وجودين علـى نحو الجهة التقييدية فى المجمع فيخالفه الامتناعى فـي الصغرى، إذ منه يعلم ما فـي دعـوى صاحب الكفايه (قده) أنّ القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبايع لايجدى للجواز مالم يلتزم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، فان القائل بالجواز له أنْ لايلتزم

بذلك ويقول بان المجمع واحد وجوداً وإن اجتمعت فيه جهات تعليلية لكن الاجتماع مأموري لا آمري فلا باس به ، نعم مقاله لا يخالف مانبّه عليه صاحب الكفاية (قدهما) من عدم إبتناء مسئلة الاجتماع على كبرى تعلق الأوامر والنواهي بالطبايع أو الافراد لما نرى بالوجدان من أنّ القائل بتعلق الاحكام بالطبايع يذهب إلى الامتناع لاجل وحدة المجمع وجوداً كما أنّ القائل بالتعلق بالأفراد ربما يذهب إلى الجواز ، بل القائل بالتعلق بالطبايع في مورد كون المجمع ذا جهتين تقييديتين إجتمعتا فيه على نحو التركيب الانضمامي له أن يذهب إلى الامتناع بتقريب أنّ وحدة الوجود الخارجي ولو بسبب وحدة الايجاد مانعة عن تجويز العقل شمول جعلين متضادين من المولى له (وبالجملة) بعد تشتت الطرق لاثبات الجواز أو الامتناع لايمكن حصر إبتنائه القولين على تعلق الاحكام بالطبايع أو بالافراد ولذلك نوافق صاحب الكفاية (قده) في عدم إبتناءِ هذه المسئلة على تلك ولا نوافقه والقوم في حصر النزّاع في أنّ الوجود الواحد أي المجمع إثنان أو واحد .

(الأمر السادس) أنّه لابد في تحقق موضوع المسئلة من وجود مناط كلا الحكمين الوجوب والحرمة في متعلقيهما على نحو الاطلاق القابل للسريان حتى في مورد التصادق كي يمكن البحث عن الجواز والامتناع وأنّ المورد محكوم بحكمين على الأوّل وبأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين على الثاني إذ مع عدم وجود المناط فيهما في مورد الاجتماع لم يكن المورد إلاّ محكوماً بحكم واحد منهما أو حكم واحد غيرهما ، هذا بحسب الثبوت فاذا أحرز في مرحلة الاثبات عدم إجتماع المناطين في مورد التصادق يجب إعمال قواعد المعارضة بينهما وإلاّ فلابد من معاملة التزاحم بين المقتضيين معهما فربما يرجح الأضعف سنداً إذا كان أقوى ملاكاً على الآخر ، نعم إستثنى من ذلك صاحب الكفاية (قده) ما لو كان كل من الخبرين متكفلاً للحكم الفعلي فالتزم بملاحظة مرجحات باب التعارض إن لم يحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي لكنه مبني على ثبوت تعدد مراتب الحكم الذي ستعرف ما فيه ، ثم إنّه لا فرق في ذلك بين إحراز مناط كلا الحكمين في مورد التصادق بالاجماع أو بدليل قطعي غيره أو بسبب إطلاق دليلي الحكمين (لكن فصّل) صاحب الكفاية (قده) لدى الاستناد إلى الاطلاق بين كونه مسوقاً لبيان الحكم الاقتضائي فهو من التزاحم الذي يكون من مسئلة الاجتماع

وبين كونه مسوقاً لبيان الحكم الفعلي فعلى القول بالجواز يستكشف وجود المقتضى لكل من الحكمين إلاّ إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما فيعامل معهما معاملة التعارض، و على القول بالامتناع لا يمكن كشف وجود المقتضى لهما في مورد التصادق لان إنتفاء أحد الحكمين كما يمكن أن يكون لوجود المانع يمكن أن يكون لعدم المقتضى له، ثم إحتمل اقتضاءَ الجمع العرفي حملَ كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر في مفاده (ويندفع) بأن الحكم و هو المحمول الشرعي الانشائي إنما هو فعل تكويني للحاكم كالشارع و لابد في الحكم من حيث حسن الانشاء مصدرياً وجود ملاك في متعلقه بناءاً على الحق من تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد و بطلان مزعمة شرذمةٍ من بسطاء جهّال المنتسبين إلى الاسلام من إنكار التحسين والتقبيح العقليين، ومن المعلوم أنّ المصالح والمفاسد ليستا من الحكم في شيئي لان وزانهما ليس و زان البذر مثلا حتي يمتد وجوداً و يصل إلي حدّ الحَبّ إذ ليس للمصلحة إمكان استعدادي بالطبع يسحبها إلي الحكم لان الحكم فعل إختياري للشارع فله أن يحكم و له أن لا يحكم مراعياً في الأمرين ملاكات لاتحصي ولا أقلّ من ملاكِ التسهيل في عدم الجعل مع كمال إشتداد ملاك الجعل، و لذا أمرنا بالسكوت عمّا سكت الله عنه، ورفع ما حجب الله علمه عن العباد، فالحكم الملاكي أي الاقتضائي لا معنى له إلاّ أن يؤول هذا النحو من الحكم بنوع من التأويل و هو يخالف ظواهر كلماته (قده) ثم الحكم بما هو محمول لابد له من متعلق و يكفي وجوده اللحاظي حاكياً عمّا في الخارج على ما تقدم عند بيان صحة الجعل هذا بحسب مرتبة الجعل أمّا من حيث المتعلق فلابد من الوجود الفعلي للمكلّف وإجتماع شرائط تعلق الحكم به كي يصير فعلياً فالفعلية متأخرة عن أصل الحكم واقعة في رتبة تعلقه في الخارج، كما أنّه لابد في تنجز الحكم من حيث إمكان الباعثية من العلم و من حيث حصول المتعلق من وجود القدرة علي الامتثال فالتنجز المساوق مع حكم العقل باستحقاق العقاب علي الترك كالفعلية متأخر عن الجعل واقع في رتبة إمتثاله فهاتان المرتبتان ليس مما يمسّ الشارعَ أمرُهما نفياً وإثباتاً إلاّ بجعل مؤمّنات ورفع تبعات في موارد يقتضيها سهولة الشرع و لطف الشارع علي العباد الموجب لتسهيل أمر الامتثال

عليهم ، فتلخص ان تعدد مراتب الحكم أي الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز مما لا معنى له بل الحكم له مرتبة واحدة هي الجعل والانشاء ولا حكم إلّا و هو فعلي أي موجود في وعائه المناسب له ، فتفصيل صاحب الكفاية (قده) المبني علي ذلك غير سديد و كذا ما فرّعه عليه .

و قد تنبه بعض المحققين لما ذكرنا فأورد على مقال أستاده (قدهما) بأن الحكم بالاضافة إلي ملاكه ليس كالمقتضى بالنسبة إلي سببه و مقتضيه لأنَّ السبب الفاعلي للحكم هو الحاكم والملاك هي الغاية الداعية كما أنّه ليس كالمقبول بالنسبة إلى القابل فان المصلحة لاتترقى بحسب الاستكمال إلى أن يتصور بصورة الحكم كالنطفة بالاضافة الى الانسان ، ثم تجشّم في تقريب ثبوت الحكم بثبوت المقتضى بمالا يهمّنا التعرض له بعد إعترافه (قده) بعدم صحته (نعم) قد وجّه ذلك أخيراً بأن الانشاء إذا لم يكن لبيان الملاك حتى يكون إرشاداً بل كان لبيان البعث أمكن أن يقال بأنه إظهار للمقتضى الثابت بثبوت مقتضيه على الاطلاق فهو بعث إقتضائى حتي في صورة وجود المانع أمّا مع عدم المانع فيكون فعلياً فهو حكم مولوى إقتضائى في حد ذاته و يصل إلى الفعلية البعثية عند عدم المانع ، و هذا المعني لو كان مطلقاً لكان مفيداً ثبوت الملاك حتى في صورة الاجتماع (لكن) يدفعه أنَّ البعث إنّما هو لحمل المكلف على المبدء فلا معنى لكونه بعثاً مع كونه بياناً لثبوت المقتضى مضافاً إلى ما عرفت من أنَّ مرتبة الفعلية المتوقفة على شرائط التنجز والامتثال وعلى إنتفاء الموانع و إرتفاعها متأخرة عن الجعل و ليست مربوطة بالجاعل ، نعم لابأس بتعنون الحكم بعناوين مختلفة بسبب العوارض والطوارى مالم يستلزم توهم تنويع المشروع في عالم الجعل إلى نوعين أو أنواع متباينة متغايرة .

وقد أنكر بعض الأساطين (ره) توقف النزّاع على وجود المناط في مورد الاجتماع بدعوى جريان النزاع على قول العدلية من تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد وعلى قول الأشعرى من عدم التبعية لان ملاك إستحالة الاجتماع تضاد الحكمين و هو جارٍ على المسلكين ، كما أورد على مقال صاحب الكفاية (قده) في مراتب الحكم بأنَّ كون الحكم في محل الاجتماع فعلياً مرةً و إقتضائياً مرة أُخرى غير معقول و بأن ما ذكره (قده) في الأمر الثامن والتاسع من مسئلة الاجتماع مما لامحصل

و يـرد عليه أن الاشاعرة شرذمة قليلة مـن بسطاء العامة فلا يعتنى بهم فى مثل هذه المباحث العقلية كى تجرى على مسـلكهم فمحل البحث لدى الاصوليين وهـم العدلية غالباً ما هو المسلم لديهم من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الذى لابد معه من وجود مناط كلا الحكمين فى المجمع ، مع أن انكار الاشاعرة تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد إنما هو لانكارهم الحسن والقبح العقليين و ملاك استحالة الاجتماع من جهة التضاد بين الاحكام إنّما هو إستلزامه التكليف المحال من جهة عجز المكلف عن إمتثال الحكمين فى مصداق واحد فطلب الفعل والترك معًا فى مثله قبيح يستحيل صدوره عن الحكيم فملاك الاستحالة ينتهى إلى القبح العقلى الذى ينكره الاشعرى فقوام موضوع البحث بما هو مسلك العدلية فلا يجرى النزاع على مسلك غيرهم، أمـا ايراده على مراتب الحكم فموقوف على إلتزام صـاحب الكفاية (قده) بكون الحكم فى محل الاجتماع فعلياً تارة و إقتضائياً أخرى فى مورد واحد و ليس كذلك بل مراده كما يظهر من كلامه دلالة دليل[٧] على الاقتضائى فى مورد آخر و كل مورد يلحقه حكمه حسب ما ذكره مضافا إلى ظهوره قبول تعدد مراتب الحكم من صاحب الكفاية (قده) وقد عرفت ما فيه . ٧ على الحكم الفعلي في مورد و

(الامر السابع) أن الاتيان بالمجمع لدى القائل بالجواز إمتثال للواجب و لو كان عـبادة إذا كان للمكلف داع قـربى بلا ريب فى ذلك ولا إشكال ضرورة تحقق المأمور به بجميع أجزائه فهو ممتثل للامر قطعاً غاية الامر انه عاص للنهى أيضا كما لا إشكال فى تحقق الامتثال لدى القائل بالامتناع مع ترجيح الأمر من غير أن يكون عاصيًا أبدًا وكذا مع ترجيح النهى و كون الواجب توصلياً ضرورة حصول الغرض من الأمر فهو ممتثل للأمر وعاص للنهى معًا ، إنّما الاشكال كله فى صورة كون الواجب عباديًا إذ الآتى بالمجمع ملتفتاً إلى الحرمة أو غير ملتفت تقصيراً لا يكون ممتثلاً للامر وإن تحقق منه قصد القربة لدى الجهل التقصيرى ضرورة تنجز النهى فى الحالتين أى العلم بالحرمة والجهل التقصيرى بها حسب ترجيح النهى وعدم عذرية الجهل عن تقصير ، فالمجمع مبغوض ذاتاً بسبب النهى المنجز فكيف يقع إمتثالا للعبادة المتقومة بالمحبوبية الذاتية ، نعم الجاهل عـن قصور إذا أتى

بالمجمع بداعي قربي تحقق منه الامتثال حتى مع ترجيح النهي بلا اشكال ضرورة تحقق المأمور به بجميع أجزائه وعدم مبغوضية في المجمع كي تمنع عن المحبوبية الدخيلة في قوام العبادة و ذلك لعذرية الجهل القصوري و كونه مانعاً عن تنجز النهي فلا حرمة في المجمع كي توجب الامتناع (فما في الكفاية) من التفصيل بين تبعية الاحكام لاقوى جهات المصالح والمفاسد واقعًا كما هو مختاره ظاهراً فالامر ساقط لكن الامتثال غير متحقق ثم ادعى إمكان حصول الامتثال لعدم تفاوت لدى العقل بين هذا الفرد مع سائر أفراد الطبيعة المأمور بها من جهة الوفاء بالغرض ، وعدم إنطباق عنوان المأمور به عليه حيث كان لوجود المانع لالعدم المقتضي فلا يضر بصدق الامتثال ، وبين تبعيتها للمؤثر فعلاً في الحسن والقبح فالامتثال متحقق قطعاً إذ الحسن والقبح الفعليان تابعان للمصلحة والمفسدة المعلومتين و المفروض علم المكلف بالمصلحة و جهله قصوراً بالمفسدة ففعله حسن فعلاً غير قبيح اصلاً فهو إمتثال قطعاً (غير سديد) إذ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية أبداً بمعنى كونها سببا لانشاء الاحكام لكن شرط تأثير الملاكات الواقعية في إتصاف الفعل بالحسن أو القبح عقلا علم المكلف بها ولو إجمالاً وقدرته علي الامتثال خارجاً ، فالمانع عن تنجز النهي كالجهل القصوري في المقام يمنع عن تأثير المفسدة الواقعية في إتصاف الفعل بالمبغوضية و القبح فتؤثر المصلحة الواقعية في إتصافه بالمحبوبية ويكون الفعل محبوبًا غير مبغوض فينطبق عليه عنوان المأمور به ويكون إمتثالاً له بلاريب ، هذا بناءاً على لزوم قصد الأمر في العبادة أمّا على ما هو الحق من كفاية ربط الفعل إليه تعالى في ذلك وكون قصد الأمر من محققات الربط المقوم للعبادة فتحقق الامتثال أوضح إذ لو لم ينطبق عليه عنوان المأمور به بالخصوص أيضاً كفى إنطباقه عليه بالعموم من جهة الاندراج تحت الطبيعة كما تقدم نظيره في بعض المقدمات ، فالمعذور خارج عن موضوع الاجتماع إذ الكلام في إجتماع الامر والنهي المنجزّين من جهة عجز المكلف عن إمتثالهما أمّا قبل ذلك فلا إمتثال حتى يلزم محذور من الاجتماع ، نعم بناءاً على تعدد مراتب الحكم يكون للتفصيل وجه وإن أمكن المناقشة فيه أيضا لكنك عرفت ما فيه (فظهر) مما ذكرنا أنّ

ذهاب المشهور القائلين بالامتناع مع تقديم الحرمة إلى صحة الصلاة في المغصوب لدى العذر كالنسيان والجهل وغيرهما يمكن أن يكون لخروج موارد العذر عن موضوع الاجتماع لديهم لا لما ذكره (قده) كما تبين حال مقال بعض الأعاظم في الجهل القصوري حيث ذكر ما يقرب من مقال أستاده صاحب الكفاية قدس سرهما .

فلقد أجاد بعض المحققين (قده) فيما أفاد في المقام مما يوافق بعض ماذكرنا حتى خروج موارد العذر عن موضوع اجتماع حكمين لكن إشكاله فيه بكفاية الاطلاق الذاتي لدليل الحرمة في شمول الحكم لصورة الجهل وكون الموضوع المجهول الحكم بعنوانه ذا حكمين مدفوع بعدم كفاية ذلك في الدخول في موضوع الاجتماع الذي هو إنطباق الأمر و النهي المنجزين علي المجمع ، ثم إن بعض الاساطين (ره) ذكر من جملة المقدمات تقسيم كل من المتعلقين أو أحدهما إلى ما يكون مقولة أو متمم المقولة أو سببًا أو مسببًا توليديًا و أطال في ذكر الأقسام و أحكامها ، وأنت خبير بأن تعدد العنوان إن كان مُجديًا في تعدد موضوع الأمر والنهي والتخلص عن محذور الاجتماع وكذا الطريق الآخر الذي أسلفناه للقول بالجواز ففي تلك الأقسام سواء وإلاّ فكذلك فما ذكره في هذه المقدمة بطولها مما لايجدي للمقام شيئاً .

(الأمر الثامن) أنّه لاتضاد بين الاحكام في مرحلة من مراحل الحكم أمّا مرحلة الانشاء فلانه خفيف المؤنة فيمكن إنشاء حكمين متخالفين بالنسبة إلى موضوع واحد بنحو القضية الحقيقيه كما هو الشأن في قضايا الاحكام الشرعية ليصيرا فعليّين في زمان واحد بعد تحقق الشرائط كما نشاهد ذلك من الحكاّم الجائرين في مقام التعذيب والعقوبة ، وأمّا مرحلة الارادة التي هي منشأ الانشاء فلإمكان تعلق الارادة والكراهة بشيئي واحد في زمان واحد بجهتين ، وأمّا مرحلة مناط الحكم فلامكان إجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد من جهتين ، وأمّا مرحلة الفعلية فلوضوح عدم التنافي بينهما تكويناً بحسب وجودهما الاعتباري المحفوظ وعائه ، نعم حيث أنّ الاعتبارين لابدلهما من مصحّح وهو غير موجود بالنسبة إلى الحكمين المتخالفين فلاحسن في إعتبار هما وحيث أنّ صدور القبيح عن الشارع تعالى محالٌ فهو بالنسبة

اليه محال و بالنسبة إلى غيره خلاف القواعد العقلية النظامية لكن هذا غير التضاد التكويني بين الاحكام (فما اختاره) صاحب الكفاية (قده) فى أولي مقدماته الاربعة التى مهّدها لتحقيق مختاره فى المسئلة و هو الامتناع من أنّ الاحكام الخمسة متضادة فى مرحلة الفعلية التى هي مرتبة البعث والزجر دون مرحلة الانشاء لوضوح المنافات بين البعث إلى شيئى فى زمان والزجر عنه فى ذاك الزمان و عدم المنافاة بين إنشائيهما و عليه فاجتماع الأمر والنهى بنفسه محال لا أنّه تكليف بالمحال فلايجوز حتى عند من يجوّز التكليف بغير المقدور كالأشاعرة (غير سديد) لما عرفت من عدم التضاد التكويني بينها أصلا غاية الأمرعدم حسن إعتبار المتخالفين المستلزم للمحال بالنسبةإلىالشارع دون الموالى العرفية مع أنّ محل الكلام فى المسائل الاصولية أعم من الاحكام الشرعية و العرفية (كما أنّ ما اختاره) فى ثانية تلك المقدمات من أنّ متعلق الاحكام إنّما هو نفس فعل المكلف الذى يصدر منه خارجاً مثل ما يصدر عن الضارب فى الخارج لا إسمه الذى سمى به و هو عنوانه الاولى كالضرب فى المثال كما هو واضح ولا عنوانه الذى إنتزع منه بجهة من الجهات كعنوان التأديب المنتزع من الفعل المزبور من جهة صدورهلاجله فلو لا إنتزاع العنوان تصوراً و فى عالم الذهن لم يكن بحذائه شيئى خارجاً فهو خارج المحمول نظير الملكية والزوجية والرقية و نحوها من الاعتبارات و الاضافات فلا تعلق للاحكام فيها ضرورة عدم البعث نحوها ولا الزجر عنها فهى غير مأخوذة فى متعلق الاحكام بنحو الاستقلال بل بنحو الآلية للحاظ متعلقاتها والاشارة إليها بمقدار الغرض منها ، وربما أيدّ مقالته (قده) بعضهم بأن الحكم لابد أن يتعلق إمّا بالعنوان الذهنى أوبالمعنون الخارجيوالاول غيرممكن ضرورة عدم مطالبةالوجود الذهنى من المكلف وعدم تعلق الغرض به فلا محالة يتعلق بالمعنون الذى به يقوم الغرض (غيرسديد) لان خارج المحمول على ما تقرر فى الفلسفة هو الذى ينتزع من صميم الذات بلاحاجة إلى لحاظ شيئٍ مّا آخر نظير إنتزاع الناطق منالانسان فعدُّ مثل الملكية مما لابد فى إنتزاعه من الشيئى من إنضمام شيئى آخر إلى الذات وراء نفسها وهو إعتبار العلقة فى المملوك من خارج المحمول عجيب من صاحب

الكفاية العارف باصطلاحات الفلسفة ، إلا أن يراد بذلك إنتزاع الملكية في المملوك بعد إعتبار العلقة فيه لكنه كما ترى ليس من الانتزاع من صميم الذات فى شيئى ، وكيف كان فقد تقدم فى أوّل الكتاب أنَّ الارادة التشريعية تشارك التكوينية فى جهة و تفارقها فـى أخرى حيث أنَّ التكوينية تتنزل مـن الوجود العلمي الداعوى إلى الوجود الخارجى بمعنى أنَّ تصور المراد وفائدته هو الذى يتنزل عن مرحلة العلم إلي مرحلة التصديق بذلك ثـم يصير مشتاقاً ثم يتأكد الشوق نحوه ثـم يصير ميلاً طبعياً فيجرى فى العضلات ويصدر منه الفعل ، بخلاف التشريعية فهى إنّما تقع فى مرحلة الشوق مـن مراحل التكوينية و تصير بمنزلة الداعى لتحريك تلك الارادة نحو إصدار الفعل فالتشريعية مقدّمة رتبة عـن التكوينية تقدم الداعى عـن الشيئى فكيف يمكن تعلقها بنفس الفعل الخارجى ، وبالجملة فالوقوع فى سلسلة ايجـاد الشيئى غيرالتعلق بالوجود الخارجي فكون متعلق الاحكام هومايصدر عن المكلف خارجاً ضعيف جـداً و دعـوى أنَّه لامعنى لتعلق الحكم بالوجود الذهنى و مطالبته مدفوعة بأنَّ متعلق الحكم ليس هـو الوجود الذهنى بما هو موجود فى الذهن بل بما هو مرآة للخارج فمصب الحكم فى الحقيقة هوايجاد مثل هذا الوجود فى عالم الخارج ، كما أنَّ دعـوى كون متعلق الحكم جهة ايجـاد الفعل الخارجى لاجهة وجـوده مدفوعة بـأنَّ تفاوت الايجاد والوجود إنّما هـو بالاعتبار لا بالوجود فلا يمكن التفكيك بينهما خارجاً .

ومما ذكرنا ظهرما في مقال بعض الاساطين (ره) حيث مهّد للمسئلة مقدمات تسعة،ثمانية منها،تـدور حول شرح الأعراض والنسب بين العناوين الاشتقاقية أى النسب الأربع وهى نسبة الهيولى إلى الصورة وبالعكس ونسبة الجنس إلى الفصل و بالعكس التى هى من الابحاث الفلسفية و خارجة عن عهدة الاصولى لاسيّما من لاخبرة له بتلك الاصطلاحات و المطالب المعضلة ، و الأولى إرجاع ثمانيتها إلى أمرين (أحدهما) كون متعلق التكاليف مـا فى الخارج لا العنوان الذهنى ضرورة تعلق الغرض بالأوّل دون الثانى بل هو غيرقابل للامتثال ، وهذا الأمرعين ما عرفته آنفاً من صاحب الكفاية (قده) من أنّ متعلق التكاليف هـو المعنون الخارجى

لاألعنوان الذهنيفيتوجه عليه ما أوردناه علي ذاك المقال من أنّ متعلق التكاليف يستحيل أن يكون ما فيالخارج سواء بنفسه أم بلحاظ عنوانه ضرورة إستلزامه الأمر بتحصيل الحاصل ، بل المتعلق عبارة عن العنوان الذهني الذى هو وجود شوقاني للوجود التكويني الخارجي والغرض من تعلق التكليف بذلك هو ايجاد هذا المشتاق فى الخارج لابمعنى إنقلاب ما فى الذهن إلى ما فى الخارج كى يقال باستحالته بل بمعنى تأكد الشوق نحوه و سيره في المراتب التنزلية إلى حدالميل الطبعى المنبثّ في العضلات الموجب للبس ذاك المشتاق لباس الوجود الخارجي ، كما فيجميع المرادات بالأرادة التكوينية من الافعال الاختيارية حيث أنهاتتنزل من صورها العلمية المنتقشة في ذهن الفاعل إلى مرحلة التصديق بالفائدة ثم الشوق نحو ايجادها و هكذا إلىبلوغ ذلك الشوق حد الميل الطبعى الموجود فى العضلات المحرك لها نحو الايجاد خارجا ، و هذا الشوق فى تعلق التكاليف إنّما يحصل للمكلف منحصول العلم لهبوقوع هذا العنوان فيعالم الجعل ومركز شوق المكلف بالكسرإن كان فمن يعرض له الشوق كالموالى الصورية تحتأمر الجاعل أو نهيه بنحو القضايا الحقيقية .

(ثانيهما) عدم تعدد ما فى الخارج من المعنو ن بتعدد ا لعنوان لان كل واحد من المبدئين أى حيث الغصب الذى هومنمقولة الأين وحيث الصلاة الذى هومن مقولة الوضع لابد أن يكون محفوظ الما هو و منحازاً عنالآخر لاستحالة تفصل جنس واحد بفصلين حتى تتعدد الماهيتان خارجاًلشيئى واحد،فالحركةالصادرةعن المصلي في الخارج لهمهيةواحدةينطبق عليهاعنوان المصلىمن حيثوعنوان الغاصبمن حيث آخرمع وحدة العنوانين خارجاً بنحوالتركيب الاتحادى، فما هو متعلقالأمروالنهى أى الحركة الخارجية الصادرة عن المكلف بسيط و متفصل بفصل واحد و ما هو متعدد بحسب المقولة والماهية أعنى حيث الغصب و حيث الصلاة لاربط لهبمتعلق الأمر و النهى ، و هذا الأمرحيث أنـّه مبنى لديه علي كون الحركة الصادرة عن الفاعل مقولة،وقد برهن فى الفلسفة على أنالفعل النحوى من شدة البساطة لايدخل تحت مقولة كي يكون له جنس و فصل فهو واه فاسد ، مع أنّ لبّهذا الأمربمعناه

الصحيح راجع إلي ماذكره صاحب الكفاية (قده) في ثالثة المقدمات الأربعة التى مهدها لتحقيق مختاره من الامتناع من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون و خروجه عن الوحدة ضرورة صدق العناوين والمفاهيم المختلفة علي الواحد البسيط من جميع الجهات الذى ليس فيه جهة كثرة أبداً كواجب الوجود تعالى فانه جل وعلا مع وحدته الحقة الحقيقية تصدق عليه مفاهيم جميع الصفات الجلالية والجمالية والكمالية مع حكاية الجميع عن ذلك الواحد و عدم منافاة تعددها مع وحدته ، لكن يتوجه عليه أن تعددا لعنوان تارة يكون بلحاظ العوارض الخارجية ككون الشخص ابن كذا أو ساكناً في محل كذا أو غير ذلك من صفات الممكنات التى تؤخذ من خارج الذات و تحمل عليها و يكون إنضمام الذات إلى أمر خارج عنها سبباً للاتصاف بها بلا دخل لها في قوامها ، ففي مثلها لامحالة يتعدد المعنون بتعدد العنوان بل حيث أن في قبال كل واحد من العناوين أمر وجودى و جهة خاصة في المعنون ففي الحقيقة تعدد المعنون أوجب تعدد العنوان ، وأخرى يكون بلحاظ العوارض الذاتية التى توخذ من صميم الذات و تحمل عليه بحيث ليس في قبال كل واحد منها في الخارج جهة خاصة في المعنون بل ليس هناك إلاّ وجود بسيط واجد لجميع المعاني ألوجودية فينتزع عن كل واحد من تلك المعانى عنوان و ينطبق عليه ، ففي مثلها لا محالة لا يتعدد المعنون فالايجاب الكلي في كل واحد من طرفي الأثبات والنفي غير صحيح بل الحق أن العناوين منها مايتعدد المعنون بتعددها و في الحقيقة يكون تعدد المعنون في مثلها سبباً لتعدد العنوان كما في غير الواجب تعالي و منه ماهو موضوع المسئلة أي العناوين العارضة على الفعل الخارجي بجهات وجودية في الفعل من إنضمامه إلى أمور خارجية و منها مالا يتعدد المعنون بتعددها كما في الواجب تعالى .

كما أن ما ذكره (قده) في رابعة تلك المقدمات من أن الموجود الوحداني ليس له الا ماهية واحدة تقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو فتصادق مفهومين على وجود واحد لايوجب تعدد ماهية ذلك الوجود بأن تنطبق عليه خارجاً و تتحد معه بوحدته مهيتان مختلفتان فالواحد وجوداً واحد ماهية أيضا ، و على هذا

فتصادق متعلقی الأمـر والنهی معًا علی المجمع لایستلزم تعدده بحسب الماهیة ، فلا فرق فی ذلك بین القول بأصالة الوجود أوالماهیة فلا یبتنی القول بالجواز و الامتناع فی المسئلة علی هـذین الاصلین کما توهم فی الفصول کما لایبتنی علی تمایز الجنس والفصل خارجا و عـدم تمایز هما أیضًا لان ما یصدق علی المجمع من العناوین لیسا مـن قبیل الفصل والجنس إذالحرکة فـی مکان مثلا لا تتغیر عما هي علیه من أی مقولة کانت سواءً وقعت جزءاً للصلاة أم لاوسواءً کان ذلك المکان مغصوباً أم لا ، یتوجه علیه أن إستلزام وحدة الوجود وحـدة الماهیة لا یضر بتعدد المجمع فی موارده لماعرفت من أن تعدد المعنون یکون فی الحقیقة سبباً لتعدد العنوان فی تلك الموارد فبتعدده تنثلم قاعدة الاستلزام، إما ابتناء المسئلة علی الاصلین أعنی أصالة الوجود أو الماهیة و تمایز الجنس والفصل خارجاً أو عدم تمایزهما فمراجعة کلام صاحب الفصول (قده) تشهد بأنه إستدل لمختاره من الامتناع بدلیلین و قرّب الأول بتقریبٍ ثم أورد علی ذلك التقریب بأنه یبتنی علی الاصلین فقرَّبه بتقریب لا یبتنی علیهما وهو عین التقریب الذی ذکره صاحب الکفایة (قده) للامتناع من غیر أن تکون المسئلة لدی صاحب الفصول (قده) مبتنیة علی الأصلین بـل جعل عـدم المتمایز من المسلمات عندهم و أصل الوجود من و اضحات علم المعقول لدیه ، فالعجب من صاحب الکفایة حیث أخذ المطالب مـن صاحب الفصول (قدهما) ثم إعترض علیه بذلك فراجع کلامه و أمعن النظر فیه حتی تریه مشحونـاً بالمطالب الرّاقیة التی زعم جملة من المتأخرین کونها من ابتکاراتهم .

إذا عرفت هذه الامور ظهرلك أن الحق وفاقاً لجماعة من محققی الاصولیین هـو الجواز مطلقاً حیـث تبین أنّ فعل المکلف لایمکن أن یکون متعلق الاحکام الشرعیة أو العرفیة إذ لایخلو إمّا أن یکون بنفسه متعلقاً لها بلا لحاظ عنوانه أو بعد لحاظه بعنوانه وعلی التقدیرین یلزم الأمر بتحصیل الحاصل ، إذ ما لم یتحقق ذلك الفعل ولم یصدر عن المکلف لیس هناك حسب الفرض أمر حتی یتعلق بشیئی وإذا تحقق وصدر منه یکون الأمر به ثانیاً أمراً بتحصیل الحاصل ، فمتعلق التکالیف هوالعنوان الذهنی من ذلك الفعل الملحوظ لدی المکلف الذی هـو بمنزلة الداعی لتحریك

إرادته نحو ايجاده لكن لا بما هو فى الذهن حتى يقال باستحالة إنقلاب ما فى الذهن إلى ما فى الخارج بل لابشرط مطلقاً ، و من المعلوم أن البعث نحو مثله عبارة عن التحريك تشريعاً نحـو ايجاده بمعنى ايجاد الشوق للمكلف نحو ايجاد الفعل فى الخارج كما أن الزجر عن مثله عبارة عن التحريك نحو إبقائه على العدم بايجاد الشوق له نحو الابقاء على العدم ، فالوجود الخارجي للعنوان إنّما هـو من إقتضاء نفس البعث لا أنه من قيود متعلقه ، وعلى هذا فمتعلق الأمر وهو عنوان الصلاة غير متعلق النهى وهو عنوان الغصب فلا إجتماع لهما بحسب الاحكام الشرعية فى عالم توجيهها نحو متعلقاتها و كذا الاحكام العرفية المشتركة مـع الاحكام الشرعية فى الجعل بنحـو القضايا الحقيقية ، وإنّمـا الاجتماع فى عالم الامتثال بسوء إختيار المكلف ضرورة عدم تعلق التكاليف بالافراد بل بالطبايع فطبيعى الصلاة الذى تعلق به الأمر الشرعى لايجتمع أبداً مع طبيعى الغصب الذى تعلق بـه النهى الشرعى و الفرد الخارجى الذى إجتمع فيه عنوانا الصلاة و الغصب لم يتعلق به أمر ولا نهى شرعاً ، كما لا إجتماع فى مرحلة إرادة الآمر أيضاً لما عـرفت فى طيّ الأمور مـن إمكان إجتماع الارادة والكراهة من شخص بالنسبة إلى فعل واحد من جهتين كما عرفت إمكان إجتماع المصلحة والمفسدة فى فعل واحد من جهتين ، فليس هناك إجتماع آمرى من جهته حتى يستشكل عليه وإنما الإجتماع مأمورى مستند إلى سوء إختيار المكلف فى عالم تطبيق التكاليف على الخارج وإمتثالها فيه .

(فما) إستنتجه صاحب الكفاية (قده) من مقدماته الأربعة من الامتناع المطلق تبعًا لصاحب الفصول (قده) وغيره من المشهور بدعوى أن المجمع حيث يكون واحداً بحسب الوجود و الماهية معًا فيكون تعلق الأمر والنهى به معًا محالاً ولو بلحاظ عنوانين ضرورة أن متعلق الحكم الشرعى كما عرفت إنّما هو فعل المكلف بنفسه لا بعنوانه الطارى عليه ، فاجتماع الأمر والنهى فيه يستلزم إجتماع الضدين فى فعل واحد شخصى ولايجدى لرفع هذا المحذور تعلق الاحكام بالطبايع دون الافراد بدعوى أن الحكم لايتعلق بالطبيعة بما هى حتى يقال بأنّها من حيث هى ليست إلّا هى فكيف يمكن البعث إليها أو الزجر عنها ولا يتعلق بها مقيدة بالوجود الخارجى

أیضًا حتی یقال باستلزامه إجتماع الأمر والنهی معًا فی ذلك الوجود الواحد وهو فاسدٌ وإنّما یتعلق بها بلحاظ وجودها الخارجی و من المعلوم حینئذ تعدد متعلقی البعث و الزّجر بلحاظ تعدد عنوانیهما فی عالم لحاظ ذلك الوجود الخارجی فینطبق علی أحد العنوانین الأمروعلی الثانی النهی ویسقط أُحدهما من جهة إطاعته و الآخر من جهة عصیانه بنفس تحقق ذلك الوجود الوحدانی فی الخارج فلیس للحکمین إجتماع و ذلك لما عرفت من أن تعدد العنوان لایستلزم تعدد المعنون لابحسب الوجود ولابحسب الماهیة والمفروض أن متعلق الحکم هونفس المعنون بوحدته دون العنوان بل هومجرد آلة لحاظ للمتعلق فیکون محذور إجتماع الضدین فی وجود واحد بحاله (غیرسدید) لما عرفت من عدم تعلق الاحکام بنفس الفعل و عدم تضاد الأحکام فی شیئی من المراحل وتعدد المعنون بتعدد العنوان فی مثل موضوع المسئلة من العوارض الخارجیة فلا إجتماع ضدین هناك أبداً بل ماذکره لرفع المحذور هو الحق وتمام المحذور لدیه بعد ذلك عدم إستلزام تعدد العنوان تعدد المعنون الذی عرفت عدم کلیته بل إختلافه حسب الموارد و صحة الاستلزام فی المقام ، فالقول بالامتناع المطلق کما هو مختار صاحبی الفصول و الکفایة (قدهما) وغیرهما لایساعده برهان .

أمّا القول بالامتناع من جهة والجواز من أخری کما اختاره بعض الاساطین (ره) حیث جعل النزاع فی مقامین أحدهما أن حیث الصلاة و الغصب فی الصلاة فی الدار المغصوبة مثلاً جهة تقییدیة أم تعلیلیة فاختار فی هذا المقام الاجتماع بمعنی کون الحیثین جهتین تقییدیتین ثانیهما أنّ ترکیب العنوان الاشتقاقی المنتزع عن أحد المبدئین کالمصلّی مع المنتزع عن الآخر کالغاصب إتحادی أم إنضمامی واختار فی هذا المقام الامتناع بمعنی کون الترکیب إتحادیاً وکون ذلك المرکب الوحدانی البسیط فی عالم الخارج متعلق الأمر والنهی معاً فیمتنع توجیهما نحوه من العاقل الحکیم الملتفت إلی عدم کون المبعوث إلیه و المزجور عنه مقدوراً للمکلف نظراً إلی ما اختاره من إقتضاء نفس البعث والزجر القدرة من جهته کما تقتضیه الارادة التکوینیة التی تتبعها الارادة التشریعیة ثم بعد تمهید المقدمات التسع

التى عرفت حالها إستنتج الاجتماع في المقام الاولو هو مرحلة الجعل لانمتعلقى الأمر و النهى حيثان تقييديان للفعل الصادر عن المكلف الذى هو متعلق الحكم الشرعى والامتناع فيالمقام الثاني و هومرحلة الامتثال لان متعلق البعث خصوص الحصة المقدورة من الطبيعة بعد ماعرفت دخل القدرة فيه بمقتضي نفس البعث قضاءاً لتبعية الارادة التشريعيةللتكوينيةالتى لاتتعلقإلاّ بالمقدور فلتكن التشريعية كذلك (فيتوجه) عليه فساد كلاالأمرين أمّاالاجتماع في المقام الأولفلما تقدم من أنمتعلق الحكمنفس العنوانالذهني بداعي الايجادالخارجي لامايصدر عن المكلفخارجاً فالاجتماع في هذاالمقام ناشٍ عن توهم سراية العرض العارضعلي العنوانالذهنى إلى معنونه الخارجى ، و أمّا الامتناع فيالمقام الثانى فلما تقدم فى مبحث الترتُّب من عدم دخل القدرة فى مرحلة الجعل و متعلقه شرعاً بل في عالم الامتثال عقلاً ، أمّا ماإستشكل بهعلىصاحبالكفاية من جعلالاجتماعفيمرحلةالملاكأيضاًبانهلاربط للاجتماع بعالم الملاك فقد عرفت فيطي المقدمات فسادهوأن مراد صاحبالكفاية (قده)أنه علىمذهبالعدليةالقائلين بالملاكاتالنفسالأمرية قبالالاشاعرة المنكرين لذلك لابدّ أن يكون لكل من الأمر والنهي بالنسبة إلـي مورد إنطباقهما الخارجي ملاك واقعى و ليس كذلك فيمورد الاجتماع بالنسبة إلي الفرد الخاص الخارجى ضرورة إمتناع إجتماع المصلحة والمفسدة في شيئ واحد بجهة واحدة .

ولبعض الاعاظم (ره)بيانآخرفيالامتناع(حاصله) أنهلابد فيموردالاجتماع من وجود عنوانين كليين قضاءاًلكون المسئلة أصولية باحثة عن القضايا الكلية دون الخاصة الخارجيةكمالابدفيه من كون الموجود الخارجى وجوداً واحداً ذاحدفارد لاوجودين سواءً كانا فردينمنمقولتين أم منمقولةواحدة حتى يكونالمجمعمركباً إنضمامياً إذالوجودانتلازمان فيالوجود ولابحث لنافي مسئلة الاجتماع عن ذلك فمن سلك فيالمسئلة مسلك جعل متعلق الأمر والنهي حيثين تقييدين من قبيل الوجودين المركبين بالتركيب الانضمامى فى موجود واحد فقد خرج عـن محل البحث رأساً، وكيف كان فيتصور للقائل بالجواز مسلكان (أحدهما) الالتزام بعدم سراية الأمروالنهىمنالطبيعيإلىالفردوبعبارة أخرى كون متعلقالاحكامهوالطبيعى

دون الافراد وعليه فالنزاع بينه مع الامتناعى كبروى لانه منكر لعدم السراية وعلى هذا المسلك يمكن القول بالاجتماع حتي مع كون النسبة بين متعلقى الأمر والنهى هى العموم المطلق نظير صلّ ولاتصلّ صلاة جعفر (ثانيهما) الالتزام بسراية الأمـر والنهى من الطبيعي إلى الفرد وبعبارة أخرى كون متعلق الاحكام هوالافراد بلحاظ الحصص الموجودة فيها من الطبيعى لانفس الطبيعى بما هو ، لكن لايسرى شيئى مـن الأمـر و النهى فى ذلك الفرد المجمع عـن الخصوصية التى هـى مصبه إلى الخصوصية التى هى مصب الآخر لان الخصوصيتين حيثان تقييد يان لذلك الفرد ، فـان لفرد من الطبيعى كالصلاة في المغصوب أطرافاً ثلاثة أحدها مـا يكون متعلقاً للأمر فقط كالقرائة مثلا فهذا صلاة ليس إلاّثانيها مـا يكون متعلقاً للنهى فقـط كالأكوان المتخللة بناءاً على عدم كونها من أجزاء الصلاة فهذا غصب ليس إلاّ ، فهذان الطرفان متمايزان بتمام الجهة إذ لولم نقل بتمايز هما فلابد من الالتزام إمّا بأن الاضافة الغصبية ليس لها حظٌّ مـن الوجود أصلا أو بأن العرض مكمّل لوجـود معروضه و ليس منحازاً عنه فى الوجود و حيث لا نلتزم بشيئى من الأمرين فلابد أن نقول بتمايز الجهتين خارجاً ثالثهامايكون جامعابين الاولين كالهويّ إلى الركوع أوإلى السجود فهذا صلوة وغصب معاً وهذه الجهة مشتركة بين الجهتين، فمتعلق الأمر والنهى جهتان تقييديتان لذلك الفرد تمتاز كلُّ جهة عن الأخرى تمام الامتيازفلايسرى الأمر من إحديهما إلى الأخرى ، و على هذا المسلك يكون النزاع بين الاجتماعى والامتناعى صغروياً بكبرى سراية الأمر والنهى عن الطبيعي إلى الفرد لكن ينازع الاجتماعى في صغرى المسئلة وهى كون مورد الاجتماع من قبيل فردواحد لخصوصيتين ممتازتين كل جهة مصبٌّ لواحد مـن الأمر والنهى حتى لا يسرى شيئى منهما مـن مصبّه إلى مصبّ الآخر ، فتمام همّ الاجتماعى علي هذا المسلك جعل مصبّى الأمر والنهي حيثين تقييديين للفردالخارجى وتمام همّ الامتناعى جعلهماحيثين تعليليين له.

حيث يعتبر فيها الامتناعي ايضا

أمّا المسلك الاول فجوابه أن الطبيعى إنّماينتزع عن الفرد الخارجى حيث يوجد بوجوده بناءاً على ماهو الحق من كون وجود الطبيعى عين وجود فرده وهذا الانتزاع ممكن قبل تحقق الفرد أيضاً بأن يتصور فى عالم الذهن لذلك الفرد الذى يوجد فى الخارج صورة ذهنية تكون مرآة للخارج ، فهذه الصورة الذهنية التى هى حصص الطبيعى

إنّمايتعلق بهاالأمرأوالنهى بلحاظ كونها مرآة للخارج وحيث لاوجود للطبيعى خارجاً إلاّالحصص الموجودةفى الخارج بوجود الأفرادفلامحالةيسرى الأمروالنهى عن الطبيعى إلى الفردفكبرى السرايةمن الطبيعى إلى الفرد الخارجى ممالاسبيل إلى انكاره،فالمسلك الأول من الاجتماع لايجدى لاثبات المدعى،وأمّاالمسلك الثانى فجوابه أنّ المفروض وجود جهة جامعة بين الجهتين فى البين فالأمر والنهى و إنّ لايسريان من مصبهما الاستقلالى إلى الآخر لانهما حيثان تقييديان من هذه الجهة لكنهما إنّما يسريان معاً إلى تلك الجهة الجامعة بواسطة الجهتين الممتازتين لانهما حيثان تعليليان من هذه الجهة إذ لا نعنى بالعلية فى أمثال المقام بالعلية الفلسفية بل الوساطة فى العروض كما لا نعنى بالتقييدية ما يقابل الاطلاق المصطلح بل الوساطة فى الثبوت و تمام الموضوعية ، و من المعلوم أن واحدة من الخصوصيتين الممتازتين فى نفسهما حيث أنها موجودة بجامعها فى الجهة الجامعة فلامحالة يتعلق كل واحد من الأمر و النهى أولا و بالذات بالخصوصية الممتازة و ثانياً و بالعرض بلحاظ وجود الخصوصيّة فى الجهة الجامعة بتلك الجهة ، إذلا يمكن التفكيك فيها بأن يقال إنّ الفعل الصادر عن المكلف صلاة لاغصب أو أنّه غصب لاصلاة لبداهة كونه صلاة و غصباً معاً فالجهتان تقييديتان من جهة و تعليليتان من أخرى و إن شئت قلت إنّهما برزخ بين التقييدية و التعليلية وكيف كان فاتّحد بالأخرة متعلق الأمر والنهى فى الخارج ، و مع الغضّ عن ذلك نقول إنّ إشغال مال الغير تصرف فيه بدون اذنه و هو حرام حسب ما فى التوقيع الرفيع : لايجوز لاحد أن يتصرف فى مال أخيه إلاّ بطيب نفسه : والمفروض أنّ نفس الفعل الصلاتى إشغال و تصرف فيجتمع فيه الأمر والنهى من هذه الجهة ، ومع الغضّ عن هذا أيضاً نقول إنّ الاستيلاء على منافع مال الغير عدواناً حرام شرعاً والصلاة فى المغصوب بعينه إستيلاءٌ على منافع ملكه بغير إذنه فيجتمع فيه الأمر والنهى من هذه الجهة ، فالمسلك الثانى من الاجتماع أيضا لايجدى لاثبات المدعى : إنتهي .

أقول بيانه بطولة قاصر عن إثبات الامتناع بل بعضه متهافت مع بعض فان إمكان إنتزاع صور الافراد الخارجية في الذهن وتصورها قبل وجودها و جعلها

متعلق الأمر والنهي شيئي و لزوم ذلك شيئي آخر وما يثبته كلام هذا القائل هو الأول وما يجدى لاثبات الامتناع قبال القائل بالاجتماع على مسلك عدم سراية الأمر والنهي عن الطبيعي إلي الفرد هو الثانى ، إذبعد كفاية تصور الافراد إجمالاً بتصور نفس الطبيعي فى عدم قبح الجعل من الحكيم و عدم كونه لغواً كما برهنا عليه في محله لاحاجة إلى لحاظ صور حصص الطبيعى تفصيلاً وجعل الحكم على تلك الصور الموجب لجعله على الأفراد أيضاً بمر آتية صورها الذهنية (و بالجملة) فالجواب عن جميع ماذكره هذا القائل في إثبات الأمر أنّا نختار المسلك الاول من الاجتماع و نقول لا ملزم علي إنتزاع صور الأفراد في عالم جعل الأمر والنهى حتى يلزم السراية إلى أفراد الطبيعة بل يكفي تصور نفس الطبيعى و جعل الحكم بلحاظه بداعى ايجاده ، ثم إنَّ ماذكره فى تصوير المسلك الثانى من تصور خصوصيتين ممتازتين فى فرد واحد و جعل كل خصوصيته مصبّاً لواحد من الأمر و النهى هو عين ماأبطله فى صدر كلامه وجعله خارجاً عن محلِّ البحث ، أعنى تصور وجودين مستقلين فى موجود واحد و جعله مركباً إنضمامياً إذالمفروض إمتياز كل واحدة من الخصوصيتين خارجاً فى عالم الوجود عن الأخرى فهما وجودان فى موجود واحد فقد فرض عين ماأخرجه عن محل البحث مع تغييرفى العبارة فصدر كلامه متهافت مع ذيله ،ففى الحقيقة على ماذكره لا يتصور للاجتماع إلّامسلك واحد هو عدم السراية من الطبيعى إلي الفرد وقد عرفت صحة ذلك المسلك و فساد مازعمه فى جوابه ، فلابد من الأخذ بمقتضى ذلك المسلك الذى هو كما إعترف به القول بالاجتماع مطلقاً كما قويناه ، ثم إنّه بعد الخُبْرِ بما ذكرنا من البرهان القويم على الجواز و نقد الوجوه المذكورة للقول بالامتناع لا حاجة إلى التعرض لسائر الوجوه المذكورة للجواز التى لا تخلو غالباً عن المناقشة ولا التعرض للقول بالتفصيل بين الجوازعقلاً والامتناع عرفاً إذالمتبع حكم العرف بعقله من غيرمسامحة و هو كما قلنا ليس إلاّ الجواز .

بقى الكلام فى تصحيح العبادات المكروهة التى ربما يستشكل فيها من جهة تعلق نهى مولوى بالخصوص بعنوان العبادة فى بعضها كالصلاة فى الحمّام أو في

معاطن الابل أو في مسير الماءِ أو الصوم في السفر بل تعلق الأمر و نهى مولوبين في بعضها بعنوان منحصر في فرد واحد خارجاً كالصوم يوم العاشوراء، والحق أنها على أنحاءٍ فتارةً تكون مما ليس له بدل كالمثال الأخير والنهى فيه للارشاد إلى ما فيه المصلحة من العنوان المنطبق عليه أو الملازم معه كمخالفة بني أمية ولامعنى لكونه أقلّ ثواباً إذليس له بدل حسب الفرض حتى يقاس معه ثوابه ، وأخرى تكون مما له البدل مع كون النسبة بين الطبيعي مع تلك الخصوصية العموم المطلق كالصلاة في الحمام ونحوه والنهى فيه حقيقي كاشف عن حزازةٍ في متعلقه تمنع عن تأثير مصلحة الفعل في مقدارِ مثوبته فيكون أقلّ ثواباً من سائر افراد الطبيعي ، وثالثة ذلك مع كون النسبة العموم من وجهٍ كالصلاة في مواضع التهمة فعلى الحق من الاجتماع يكون كسابقه من الاشتمال على حزازة تخفف درجة المثوبة و على القول بالامتناع يكون الترجيح بيدالعقل في عالم الامتثال ، وتفصيل هذا الاجمال أنّ صوم يوم العاشوراءصحيح بمقتضى النص والاجماع فلابد أنْ تكون فيه مصلحة توجب أمرالشارع به لكن حيث قام دليل تعبدى على مرجوحيته مضافاً إلى مداومة الائمة عليهم السلام على تركه يكشف ذلك عن كون تركه أرجح و ايراد بعض المحققين (قده) على فهم أرجحية الترك من تركهم عليهم السّلام بأنّ تركهم أعم من كونه أرجح إذلعله كان لاجل إشتغالهم (ع) بغيره من المستحبات مدفوع بأنّ الاستدلال ليس على مجرد الترك كي يمكن الإيراد عليه بأنّه أعم بل إنّما هو على مداومتهم عليهم السلام على الترك وهذا من مثلهم (ع) كاشف عن كون الترك أرجح مضافاً إلى معلومية تبرك بني أمية لعنهم الله بذلك الصوم و إلي ما عرفت من الدليل التعبدى على المرجوحية ، وعليه فحيث ينطبق على ترك هذا الصوم عنوان مخالفة بني أمية و هو عنوان راجح ذومصلحة راجحة على مصلحة نفس الصوم فالنهى عنه إنّما هو للارشاد إلي تلك المصلحة لالمرجوحية فىنفس الترك أومفسدة وحزازةفى نفس الفعل .

ضرورة أنّ ترك الشيئي عبارة عن عدمه بمعنى فراغ المحل عن وجوده فلا يمكن ان يكون الترك بما هومكمناً لشيئى من المفسدة والمرجوحية أوالمصلحة

والراجحية إذليس بشيئى حتى يصير مكمناً لشيئى وتعلق الطلب به كما فى النواهي إنّما هو بلحاظ ترقب حصول الفعل ، فيصح إسناد الترك إلى الشخص من جهة حفظ الفراغ عـن الاشتغال بالوجود إذ بهذا الاعتبار يصير فعلاً نحوياً مـن سنخ الفعل الذى أضيف إليه الترك وهو إبقاءُ فراغ المحل عن الوجود على حاله بكفّ النفس عن ايجاد ذلك الوجود و إشغال ذلك الفراغ ، فتعلق النهى بفعلٍ إنَّما هـو للاشارة إلى مرجوحية الفعل وكونه ذامفسدة لاراجحية الترك كما أنَّ تعلق الأمر به للاشارة إلى راجحيته وكونه ذامصلحة لامرجوحية الترك فنسبة الرجحان إلى التّرك إنّما هو بالعرض والمجاز فيما إذا انطبق عليه عنوان راجح والرجحان حقيقة إنّما هو لذلك العنوان فترك صوم العاشور مثلاً بما هو ترك لايعقل أن يكون راجحا بل الراجح هو مخالفة بنى أمية لعنهم الله ، ولوسلّم كون الترك أيضا بنفسه شيئًا (فعلى) ماذكره بعض المحققين (قده) من الغالبية بين الراجحية والمرجوحية فى كل واحـد من الفعل والترك بدعوى أنَّ كل واحد راجح بذاته أو بعنوانه مرجوحٌ بلحاظ رجحان نقيضه وذلك يستلزم التفكيك بين العنوان والمعنون فى الوصفين و تغالب أحدهما مع الآخر وإختلاف العنوان والمعنون أو المتلازمين فى الحكم (لابد) فى صدق كل من العنوانين المتضايفين على موردٍ من وجود المبدء فيه مع أنَّ الترك بما هو ليس فيه شيئى أصلاً حتى يصير مبدءاً للراجحية أو المرجوحية (ولكن) الحق أنّه لاتغالب بين عنوانى الراجح والمرجوح كى يستلزم إشتمال المرجوح أيضاً على شيئى بل الفعل إن كانت فيه مصلحة تقتضى صدوره عن الفاعل يكون راجحًا فلو تصدّى الفاعل لايجاده مباشرةً بنشوه عن إرادته التكوينية كما فى الأفعال الخارجية أوتسبيبًا بنشوه عن إرادته التشريعية بمعنى بعث الغير نحوه كما فى الأوامر المولوية يقال رَجّح الفعل ، ولامعنى لكون تركه مرجوحا إلّا الاشارة إلى وجود المصلحة فى الفعل وخلوّ الترك عن الرجحان لاوجود شيئى فيه أيضا ، وإن كانت فيه مفسدة تقتضى عدم صدوره يكون مرجوحًا فلو تصدى الفاعل لعدم ايجاده بمعنى إبقاءِ فراغ المحل عن وجوده بحاله مباشرةً بعدم إنقداح إرادته التكوينية نحو ايجاده أوتسبيبًا بزجر الغير عن ايجاده كما فى النواهى المولوية يقال رَجّح الترك ، كما يقال فى فى مورد التصدّى علي عدم الايجاد مباشرة تركه ولامعنى لرجحان الترك إلا الاشارة

إلى وجود المفسدة في الفعل لا وجود مصلحة فى نفس الترك أيضاً ، و أمّا إذا كان الفعل لااقتضاء من حيث الصدور وعدمه بأن لم تكن فيه مصلحة ولامفسدة لايتصّف هو ولا تركه بشيئى من الراجح و المرجوح ولا يقع تحت أمر مولوى ولا نهى كذلك مطلقا لابنحو اللزوم وعدم الرخصة فىالترك كما فىالواجبات والمحرمات ولابنحو مطلق المحبوبية مع الرخصة في الترك كما فى المستحبات والمكروهات وهذا القسم يسمى بالمباحات .

فاسناد الراجح والمرجوح إلى الترك ليس على نحو الحقيقة حتى يكشف عن وجـود شيئى مـن المصلحة و المفسدة فى نفس الترك بـل على نحو المجاز للاشارة إلي وجود المصلحة والمفسدة في الفعل فلامانـع عن إنطباق عنوان راجح على الترك أوكونه ملازمًا لعنوان كذلك كمخالفة بنى أمية بالنسبة إلى ترك صوم العاشور ، إذمعنى إتصافه بالرجحان هوالاشارة إلى ما فىذلك العنوان منالمصلحة فانه عنوان قصدى لابد له من مبرزفالترك بما هوعدم وجود ما يترقب وجوده وإبقاءُ فراغ المحل عنذلك الوجود على حاله يصح جعله مبرزاً لذلك العنوان القصدى الذى يكون من الافعال الجانحية ، و يسند الرجحان بالعرض والمجاز إلـى الترك أيضاً بلحاظ مبرزيته لـه ، و من هنا علم أنّ المعنون أي الترك ليس لـه حكم حتى يلزم منإنطباق عنوانراجحعليهأو ملازمتهلهإختلافالعنوانوالمعنون أوالمتلازمين فى الحكم و يستشكل بأنهّما لا يختلفان فى الحكم ، كما علم أنَّ ما لا بدل له من العبادات المكروهة كصوم يوم العاشور ليس فيه حزازة أصلاً فليس أقلُّ ثواباً بل هو تـامٌّ المصلحة والمثوبة والحزازة إنّما هـى فـى العنوان المنطبق عليه كموافقة بنىأمية لانـّـه عنوان قصدى مبرزٌ بهذه العبادة فاسناد الكراهة و المرجوحية إلـى العبادة ليس على نحـو الحقيقة ، و دعـوى بعض المحققين (قده) أنّ طلب الفعل كالصوم و طلب لازم نقيضه كمخالفة بنىأميه أو طلب المتلازمين فى حـد طلب النقيضين مدفوعةٌ بأنّه إنما يكون كذلك إذا كان لزومياً غير جائز الترك و لم يكن ذلك العنوانقصديًا ،أمّاإذا كانقوامه بالرخصةفى الترك كمافى المستحبوالمكروه أو كان العنوان قصديًا كما في الصوم و مخالفة بنىأمية فلاضرورة كمال التلائم

بين الطلبين غاية الأمر يتخير بينهما في عالم الإمتثال اذا لم يكن أحـدهما أهم و إلاّفيقدم أهمهما ، نعم يبقى توهم لغوية الجعل بالنسبة إليهما معًا مـع العلم بعدم القدرة على إمتثالهما فى زمان واحد لكن يدفعه أنّ الجعل إنّما هـو للداعوية نحو ايجاد أيّهما شاء بلاحاجة إلى الالتزام باقتضائية الجعل كما عن بعضهم ، وبما ذكرنا ينفتح باب واسعٌ بالنسبة إلى المستحبات الواردة في زمان واحد كيوم عرفة أوليلة شهر رمضان و نحوهما و ينحل إشكال عـدم القدرة على إمتثال الجميع في ذلك الزمان حيث علم أنّها تكون لجعل الداعي على إختيار أيّ مقدارشاءَ ممالايقدر على إمتثال جميعه ، فالحق كما نبَّه عليه صاحب الكفاية (قده) أنّ طلب الفعل مـع لازم نقيضه أوعنوان منطبق عليه يكون من قبيل المستحبين المتزاحمين بلاإستلزام طلب النقيضين لعدم مناطه فـى البين ولا لغوية الجعل لعدم كونه لزوميًا و عـدم دوام الملازمة بين العنوانين .

ثم إنّ النسبة بين القرب والبعد مـع الأمر والنهى عموم مـن وجـه فيفترق القرب عن الأمر والبعد عـن النهى فى مـوارد الاطاعة الحكمية أى الاتيان بشيئى بداعى أمر خيالي أو رجاءاً أونحو ذلك من أقسام الانقياد الذى يترتب عليه المثوبة عقلاً إذالانقياد ممدوحٌ فيوجب إستحقاق الثواب عقلاً وهو واضح وشرعاً بمقتضى أخبارمن بلغ ، وكذا المخالفة الحكمية أىعدم التنحّى عن شيئى مع خيال الأمر، و يفترق الأمر عن القرب والنهى عـن البعد فى مورد الأوامر والنواهى الارشادية إذ لا قرب فى متعلق تلك الأوامر ولا بعد فى متعلق تلك النواهى كما لا أمرولا نهى فى موارد الاطاعة أو المخالفة الحكمية مع وجود القرب فى الاولى والبعدفى الثانية ، و عليه فالنهي فى هذاالقسم من العبادات المكروهة ليس بمبعّدٍ لانه ارشادى لا مولوى فاشكال بعض المحققين على مقال صاحب الكفاية (قدهما) الملتزم بعدم المبعّدية بأنّ النهى و لو كان بالعرض والمجاز لابد أن يكون مبعّداً غير سديد،لانـا و إن لم نقل بأنّ تعلق النهى بالترك مـن قبل العنوان المنطبق عليه أو الملازم معه يكون بالعرض و المجاز بل نقول بأنّه يكون بنحو الحقيقةفلا نوافق صاحب الكفاية (قده) فى ذلك لكن لانقول بكون ذلك النهى مبعّداً أيضاً لانه إرشاد إلى ما فى ذلك

العنوان من المصلحة ، مع أنَّ اشكاله هذا ينا فى اشكاله على جعل النهى إرشادياً فى كلام صاحب الكفاية بالالتزام بمناط النهى إذ لو كان المناط كافياً فـى البعد كما هو الحق فماوجه حصره القرب والبعد فى الأمر والنهى ولولم يكف المناط فى ذلك كما ذكره قبل ذلك فما وجه إلتزامه بالمناط هيهنا .

هذا كله فى القسم الأول أى مالابد له أمّا الثانى والثالث أى ماله البدل مع كون النسبة بين الطبيعى والخصوصية العموم المطلق أو مـن وجـه فالحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) أنَّ النهى فيهما حقيقى كاشفٌ عن وجود حزازة فـى متعلقه بلحاظ الخصوصية الفردية فيكون أقلَّ ثواباً من سائر أفراد الطبيعى بلا منافاة ذلك مع وجود المصلحة فيـه بلحاظ جامعه المتحقق فيه (فاشكال) بعض المحققين على مقاله (قدهما) بأنَّ تلك الحزازة لاتخلو إمّا أن توجب سقوط الأمر فلا مصلحة فى البين أو لا توجبه فالمحلحة تؤثر أثرهـا ولا معنى لكونه أقلّ ثواباً (فاسد) إذ المصلحة الموجودة فى متعلق الأوامـر ليست من قبيل العلة التامة لترتب المثوبة بـل من قبيل المقتضى فالحزازة الموجودة فى تلك الخصوصية تكون من قبيل المانع عن تأثير المصلحة فى ترتب المثوبة كما فى جميع المقتضيات بالنسبة إلى الموانع ، أمّا مقدار منع الحزازة عن تأثير المصلحة فموكول إلى ما يستفاد مـن الادلة فوقوع الصلاة فى الحمام أوفى مواضع التهمة مثلامانع عن تأثير المصلحة الصلاتيةفى عشر درجات من المثوبة و يوجب تأثيرها فى سبع درجات و هكذا بالنسبة إلى الصلاة فى معاطن الابل أو سائر المواضع المنهى عـن الصلاة فيها ، وقد دلت الاخبارعلى جملة من هذه المقاديرالناقصة من المصلحة ، وبالجملة فأصل المصلحة بحالها وبتبعها يبقى الأمر بحاله وإنَّما التفاوت فى ناحية تأثيرها فى مقدار المثوبة ، فالحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) أنَّ العبادة حينئذٍ أقلَّ ثواباً ومن العجيب ما إلتزم به المستشكل من وجـود حزازة فى العبادة بلا تأثيرها فى سقوط الأمر ولا فى تقليل ثواب العبادة فإنَّ الحزازة على هـذا وجـودها و عدمها سواء فالالتزام بها لغو بل لامعنى حينئذ لمكروهية العبادة (فتلخص) أنَّ الكراهة فى الاول بمعنى الارشاد إلي ما فى العنوان المنطبق أو الملازم من المصلحة و في الأخيرين بمعنى الحزازة الموجودة فى العبادة بلحاظ الخصوصية الفردية الموجبة لكونها

أقل ثواباً .

وينبغي التنبيه على أمور (الاول) أنه لو اضطر إلى إرتكاب الحرام بأن توقف عليه فعل واجب أهم كتوقف إنقاذ غريق أو إنجاء حريق على توسط أرض مغصوبة فالاضطرار (تارة) يحصل للمكلف قهراً بلا إستناده إلى اختياره كما إذا اطلع على غريق أو حريق و إنحصر طريق وصوله إليهما للانجاء في توسط أرض مغصوبة ، وحينئذ لاريب ولا إشكال فى إرتفاع الحرمة والعقوبة عن الفعل وصير ورته واجباً عقلاً مقدمة للواجب الأهم كما إذا لم يكن حراماً من أول الأمر نعم بناءاً علي الامتناع يكون فى الفعل ملاك الوجوب لاخطابه (وأخرى) يحصل له بسوء إختياره بلا تعنون الفعل المضطر إليه بالتخلص عن محذور الحرام كما إذا إختار للانجاء طريقاً أدى إلى توسط أرض مغصوبة بلا إنحصار الطريق فى نفسه في ذلك ، وحينئذٍ لاريب في عدم فعلية النهى حال إرتكاب المنهى عنه لانه مضطر إليه لكن حيث كان فعله مبغوضاً مستحقا عليه العقاب لاستناد عصيان الخطاب إلى إختياره فهوغير صالح لتعلق الوجوب به (وثالثة) يحصل له بسوءِ إختياره مع تعنون المضطر إليه بالتخلص عن الحرام كما فى الخروج عن الارض المغصوبة فى المثال وفيه أقوال ثلاثة أحدها أن الفعل مأمور بـه فقط إختاره شيخنا الاعظم الانصارى (قـده) فى تقريراته ثانيها أنه منهى عنه فقط إختاره صاحب الكفاية (قده) ثالثها أنه مأمور به ومنهى عنه معاً إختاره المحقق القمى (قده) والحق هو الثاني لان المكلف قادرعلي ترك ذلك الحرام بأن لايرتكبه من رأسٍ فلايختار ما يؤدى إلي إرتكابه من أول الأمر فهو غيرمعذور عقلاً فى مخالفة النهى بلْ هو معاقب عليها كما في صورة عدم توقف واجب عليه وعـدم تعنونه بعنوان التخلص عن الحرام ، وتوهم أن مقتضى وجوب مقدمة الواجب وجوب ذلك الفعل فالمكلف معذور فى مخالفة النهى عقلًا مدفوع بأن إتصاف المقدمة بالوجوب لوقلنا به فهو في غير المقدمة المحرمة ، نعم إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة كما في المقام تتصف بالوجوب علي القول بـه إذا لـم يكن الاضطرار إليهـا بسوءِ الاختيار لان إرتفاع الحـرمة و الاتصاف بالوجوب يستلزم عدم كون الحرمة مطلقة بـل معلقة علي إختيار المكلف و هـذا خلف ، وحيث حصل الاضطرار بسوء الاختيار حسب الفرض فهو باق علي الحرمة

والمبغوضية ولا بحكم العقل بالمعذورية .

إستدل فى التقريرات لمختاره بما حاصله بتحرير منا أن ترك ذلك الفعل كالخروج عن الأرض المغصوبة أى عدم الفعل الذى هو المطلوب بالنهى علي ضربين أحد هما العدم بعدم الموضوع كعدم الخروج فى صورة عدم الدخول رأساً و هذا القسم حيث لا يكون بطرفيه من الوجود والعدم مقدوراً للمكلف لان حسب الفرض سلب بانتفاء الموضوع فلا يتعلق به التكليف من رأس حتى يبحث عن أنه مأموربه أومنهى عنه ، ثانيهما العدم فى صورة وجود الموضوع كعدم الخروج فى صورة الدخول المتحقق بـه عصيان النهى عـن الغصب و هـذا القسم بطرفيه مقدورلكن طرف الوجود كالخروج حيث يكون سبباً منحصراً للتخلص عن الحرام يستحيل أن يتصف بغير الوجوب فهو مأموربه ليس إلاّ (ويتوجه عليه) أن الدخول ليس موضوعاً للخروج بل هو كنفس الخروج حصة من التصرف فى مال الغير بدون إذنه المحقّق لعنوان الغصب فعدم الخروج ليس على ضربين بل هو ضرب واحد . ثم إنّ العناوين الطارية على موضوع باعتبارات مختلفة خارجة عن حقيقة الموضوع ليست دخيلة فى الحكم المترتب على ذلك الموضوع أصلا فالحكم وجودًا و عدمًا لا يدور مدار تلك العناوين أبداً بل بقاء ما أخذ موضوعاً له فى لسان الدليل شرعاً ، ومن المعلوم أنّ موضوع الحرمة فى موارد الغصب إنّما هو التصرف فى مال الغير بغير إذنه لان دليل الحرمة ما ورد فى التوقيع المبارك من قوله عليه السلام : لايجوز لاحد أن يتصرف فى مال اخيه المسلم إلاّ بطيب نفسه : فكلما صدق عليه عرفا أنه تصرف فى مال الغير بدون إذنه يكون حراماً شرعًا ولو تعنون بعنوان آخر غيرذلك العنوان أيضاً بل بعناوين متعددة ضرورة إمكان إنتزاع عناوين كثيرة عن فعل واحد باعتبارات مختلفة و أمثلته واضحة ، فالتصرف الحاصل بالدخول فى الارض المغصوبة والحاصل بالبقاء فيها والحاصل بالخروج عنها كلها على حد سواء من حيث كونها لدى العرف تصرفاً فى مال الغير بدون إذنه فما هو موضوع الحرمة فى لسان الدليل صادق على الجميع فيكون حرامًا لذلك لا لتعنونه بعنوان الدخول أو البقاء أوالخروج ، فهذه العناوين الطارية على الموضوع غيردخيلة فى الحكم أبداً

فعنوان الخروج كالبقاء والدخول لم يقع موضوعًا لحكم شرعى في المقام أبداً بل الأمر بالخروج إنّما هو عقلى للارشاد إلى ما هو أقلّ معصية من حصّتى التّصرف الحاصلتين حال البقاء والخروج إذالحصة الأولى تستتبع حصصا أخرى من التصرف و ليكن هذا مراد صاحب الكفاية (قده) من أقلّ المحذورين وإلاّ ففيه كلام .

ثم إن الفعل الاستمراري المتدرج في الوجود كالصلاة إنّما يكون مقدوراً بالقدرة على حصته الأولى ثم على سائر الحصص تدريجًا وبحسب ترتيبها الوجودي فيصحُ البعث نحو ذلك الفعل أو الزجر عنه قبل الشروع فيه بلا لزوم القدرة على ايجاد سائر الحصص بالفعل ، إذ مالم يتحقق الجزء السابق كالتكبيرة أو القرائة مثلاً لايمكن إيجاد اللاحق كالقرائة أوالركوع وليس السابق سببًا للتكليف باللاحق ولا موضوعًا له ، وإنّما اللازم عقلاً في صحة التكليف بسائر الحصص هو القدرة فعلاً على ايجاد كل حصة في موردها بحسب الترتيب الوجودى و من البديهى أنّ هذه القدرة حاصلة قبل تحقق جميع الحصص بالنسبة إلى جميعها إذ المكلف يقدر علي الشروع فى الصلاة من التكبير وإستمرار فعله ذلك إلى آخر حصص الصلاة أى التسليمة ، فمثل هذا الفعل يصحُّ توجيه الطلب إليه بعثا أوزجراً قبل تحقق شيئى منه فالغصب الذى هوفعل إستمرارى من لدن دخول الشخص فى الارض المغصوبة إلي خروجه عنها يكون مقدوراً بجميع حصصه من الدخولية والبقائية والخروجية قبل تحققه غاية الأمر أنّ تدرُّجه فى الوجود يقتضى الترتيب بين الحصص فى عالم الايجاد بلا موضوعية إحديها للتكليف بالأخرى ، فايجاد هذا الفعل الاستمرارى انّما هو بايجاد حصته الأولى أى الدخولية وتركُه أي إبقائه على العدم إنّما هوبترك تلك الحصة و عدم ايجادها ، فيصح النهى عن ذلك الفعل بما له من الحصص قبل تحققه ويكون إمتثال هذا النهى بترك الشروع فى الفعل وعدم ايجاد حصته الاولى كي يبتلى بسائر الحصص ويكون عصيانه بالشروع فيه وايجاد حصته الاولى الذى يتفرع عليه ايجاد سائر الحصص ، وما ذكرنا هو مراد صاحب الكفاية (قده) من أنّ الفرعية على الدخول فى الخروج كالبقاءِ لايمنع عن المطلوبية ، و بالجملة فرأس

سلسلة حصص الفعل لما كان بيدالمكلف ايجاداً وإعداماً فجميع الحصص مقدورة له ويصح التكليف إليها والعقوبة عليها وهذا مراده (قده) من أن المقدور بالواسطة مقدور وهذا نظير جميع الافعال التوليدية كالاحراق المتولد من الالقاء فى النار أو القتل المتولد من إلقاءِ الرصاص أو رفع اليد عن الشاهق ، فالقدرة على الفعل التوليدى قدرة على المتولد فيصح توجيه التكليف نحو كل واحد منهما وليكن مراده (قده) من سائر الافعال التوليدية جميعها حيث إستعمل السائر بمعنى الجميع أيضاً أويكون التشبيه من جهة محض الترتُّب لا التوليد ، وكيف كان فليس مراده كون المقام من الافعال التوليدية ليكون الدخول سبباً تكوينيا للبقاء أو الخروج نظير سببية الالقاء فى النار للاحراق .

ثم إنَّ المُحَسِّن للفعل لابدأن يكون بنفسه إحساناً بأن يكون فيه نفع عائدإلى الغير كالتأديب بالنسبة إلى الضرب إذفيه نفع عائد إلى المضروب وليس كذلك عنوان التخلص عن الحرام بالنسبة إلى الخروج عن ملك الغير إذالملك بيد ما لكه و تحت تصرفه ، فخروج الغاصب عنه ليس فيه نفع عائد إلى المالك حتي يكون إحساناً اليه و يوجب إتّصاف الخروج بالحسن و إنّما هو رفع الظلم عن المالك والاحسان إلي نفس الغاصب بالخلاص عنعصيان النهى الشرعى الموجب العقوبة مع أنَّ التخلص عنوان ينتزع عن إنتهاءِ حصة الخروج و هو حين إنتفاءِ الغصب فلايمكن تعنون حصة منالتصرف به (وما فىالكفاية) منالايراد بأنَّ مقدمة الواجب لابد أن تكون واجبة فكيف يكون الخروج حراماً بعد كون التخلّى واجباً مع أن الممنوع شرعاً كالممتنع عقلا والجواب أولاً بعدم كون الممنوع شرعاً كالممتنع عقلا في مورد إلزام العقل بـه إرشاداً إلي أقل المحذورين كالمقام و ثانياً بكون الساقط هو الخطاب دون الملاك (فهو مبنىً) على تسليم المقدمية مما شاة للخصم كما نبه عليه في موضعين من الهامش فلاينافي ما تقدم من إنتزاعية عنوان التخلص وعدم كونه مُحسِّناً .

ثم إنّ صاحب الفصول (قده) إختار كون الخروج مأموراً به فعلا مع إجراءِ حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط المستلزم لكونه منهياً عنه بذلك

النهي أيضا بدعوى عدم المنافاة بينهما مع إختلاف زمانَي التحريم والايجاب فان زمان الاول قبل الدخول و زمان الثاني بعده ، فأجاب عنه في الكفاية بأن اللازم في دفع الاشكال هو إختلاف زمان الفعل الذي تعلق به الأمر مع ماتعلق به النهي لاإختلاف زماني الأمر والنهي ، إذ مع إتحاد زمان الفعل لايجدي اختلاف زمانهما كما إذا أمر عبده فعلاً بالضرب في الغدونهاه عن ذلك ليلاً فإنه مستحيل و قبيح عقلا و مع إختلاف زمان الفعل لا يضر إتحاد زمانهما كما إذا أمر فعلا بالضرب في الليل ونهى عنه غداً فانه صحيح و بلا محذور (وقدأخذ) عنه (قده) بعض الأساطين هذا المطلب و بهأجاب عن مقال صاحب الفصول ثم إعترض عليهبالنسبة إلى اجازة الفضولي بمثل مايرد علي مقالصاحب الفصول في المقام حيث إلتزم (قده) فيها بالكشف فادعي أنّلازمه إعتبار الملكية فيزمان واحد لشخصين (وأنت خبير) بعدم توجه هذا الايراد على مقال صاحب الكفاية (قده) لانزمام الاعتبارات بيد معتبرها فلا مانع عن إعتبار شيئى ملكاً لشخص في زمانٍ ثم إعتباره بعد ذلك ملكاً لشخص آخر من نفس ذلك الزمان بمعني رفع الاعتبار الأول رأسًا وجعل الاعتبار الثاني مكانه خارجاً ، والكشف في الفضولي على القول به إنّماهو بهذا المعنىفان صاحب الكفاية (قده) إنّما يلتزم بالكشف الحقيقي الانقلابي بمعنى كشف إجازة المالك عن إنقلاب الملك من حين وقوع عقد البيع إلى ملك من وقع له العقد وكونه ملكاً لهحقيقة ، بمعني ترتبجميع آثار الملكية عليه لا علي المالكالاول ، و هذا كما ترى لاتأتي فيه الاستحالة المتقدمة في مقال صاحب الفصول (قده) نعم لوكانصاحب الكفاية (قده) ملتزمًا بملكية الشيئى فيزمان واحدلكلا المالكين لتوجه على مقاله مثل ما يتوجهعلي مقال صاحب الفصول لكنه (قده) أجلّ شأناً من أن يلتزم بذلك .

ثمإنّأباالهاشم الخراساني والمحقق القميقدسسرّه إختارا كون الخروج مأموراًبه و منهيًا عنه معاً فعلاًناسباً ذلكإلىأكثر الفقهاء بدعوىأنّ الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار ، فالاضطرار إلى العصيان لماكان بالاختيار فلا يمنع عن صحةتوجيه الأمر والنهي معًا إلي ذلك الفعل ، و يدفعه كما نبه عليه فيالكفاية أنّ هذه القاعدة

كلامية في جواب من زعم كالاشاعرة أنّ الفعل بعد تحققه يخرج عن كونه إختياريا، و معني القاعدة أنّ وجوب الفعل إنّما هو في صورة وجود علته وهي الارادة ولما كان إمتناع عدم تحققه حينئذٍ مستنداً إلي إختيار نفس الفاعل المختار فهو لاينا في إختيارية الفعل بل يؤكّدها ، فلا ربط لهذه القاعدة بمثل ما نحن فيه بل في حال إمتناع ترك الفعل لايصح توجيه الخطاب بـه إلى المكلف عقلاً فلا يمكن الالتزام به شرعًا حتي مع تعدد العنوان فضلاً عن وحدته كما في المقام ، إذ عنوان الخروج أو التخلّص إنما ينتزع عن الحصول فـي خارج الدار و ليس عنواناً لشيئي من حصص التصرف فيها فمع عدم المندوحة كما في المقام يستحيل تعلق الأمر والنهي معاً بفرد خارجي .

ثم إنّ بعض الاساطين (ره) قد إلتزم بأن الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار على نحوين خطابي و عقابي و ذكر للثاني شروطاً منها وجود الملاك فـي الفعل و لذلك إلتزم بعدم جريانها فـي المقام بدعوى عدم وجود ملاك المبغوضية فـي الخروج عن الدار المغصوبة لانه تخلية لمال الغير و هـو حسنٌ غير مبغوض فـلا تجرى فيه القاعدة عقاباً كما إختار أنّ المكلف حيث يتمكن من البقاءِ في الدار فلا معنى لاضطراره إلى الخروج إلى آخر مـا ذكره مما يظهر بمراجعة كلامه ، لكنك عرفت أنّ تلك القاعدة كلامية لا ربط لها بالاصول فضلاً عـن أن يكون لها قسمان خطابي و عقابي و يكون ثاني القسمين مشروطاً بشروط ، على أنّ التصرف في ملك الغير فعل إمتدادي يتحقق بكل حصة منه حصتان من المخالفة بالنسبة إلى النهي عن ذلك الغصب بمعنى أنّ الغاصب بدخوله في ملك الغير بخطوة قد عصى النهي عن الغصب بمقدار خطوتين لانه بخطوة من الدخول قد إبتلى بخطوتين من التصرف في ملك الغير ، و هكذا كلما إز داد إمتداد التصرف دخـولاً إزدادت مخالفة النهي حصة بمثليه والحصة الأخرى من التصرف لاجـل الخروج مما لا عـلاج عنه فـي عالم الاقتراب إلى الكون في خارج الـدار الذى يكون واجبًا عقلاً تقليلاً للمخالفة و العقوبة ، فهذا هو المراد من الاضطرار بالخروج لا مازعمه من عدم القدرة تكويناً على إز دياد الابتعاد بالمكث في الدار ، و بالجملة فالعقل إنّما يُلزم المكلف علىٰ

إختيار التصرف المؤدي إلى الكون في خارج الدار تقليلاً للمعصية ولذا لو فرض كون الخروج من غير طريق الدخول أقلّ تصرفاً منه من طريق الدخول لكون الاول أقرب إلي الكون في خارج الدار بأن كان لها بابان دخل من إحدهما إلى قريب من الاخر فالعقل يُعيِّن للخروج أقصرَ الطريقين لانه أقل معصية ، أمّا حسن التخلية فيتوجَّه عليه ما تقدم في حسن التخلص من أنَّ هذه عناوين تنتزع عن إنتهاء أمد التصرف وحصول الشخص في خارج المغصوب فليست عناوين لحصة من التصرف فيه فلاتوجب حسنًا لانها ليست إحسانا في حق المالك بل رفع الظلم عنه وإحسان في حق نفس الغاصب من جهة التلازم مع تقليل المعصية .

وبالجملة فلكلامه جوابان إجمالي وتفصيلي (أمّا الاول) فهو أنَّ اللازم في المقام إنّما هو المصحح للعقاب بالنسبة إلى حصة الخروج و هو موجود ضرورة وجود ملاك المبغوضية لانه تصرف في مال الغير بدون إذنه ووجود الخطاب وهو النهي عن هذا الفعل الامتدادي الواقع بين المبدء والمنتهى أي التصرف من حين الدخول إلى الخروج عن الارض المغصوبة و وجود القدرة على إمتثال ذلك الخطاب بترك هذا الفعل الامتدادي من رأسٍ وإبقائه على العدم فاذا خالف النهي بايجاد ذلك الفعل المتحقق بايجاد حصة منه فقد إستحق العقاب عقلاً (وأمّا الثاني) فهو بيان فساد كل واحدٍ من الشرائط الاربعة التي ذكرها لدخول الخروج تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار و ربما جعل كلاً منها دليلاً على خروجه عن القاعدة ، فنقول (حاصل أولها) صيرورة الفعل إضطرارياً خارجًا عن تحت القدرة كما في ترك الحج في الموسم بالنسبة إلى تارك المسير إليه وليس كذالك الخروج ضرورة قدرة المكلف على عدمه بالبقاء في تلك الدار (وفيه) أنَّ الاضطرار بهذا المعنى إنمَّا يشترط في : الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار : الفلسفي الذي أجيب به عن القائل بعدم إختيارية الافعال العباد ولا ربط له بالاصول كما نبه عليه في الكفاية ، أمَّا القاعدة التي إخترعها مثل هذا القائل لمثل المقام أُعني عدم منافاة الامتناع الفعلي إذا أُستند إلى الاختيار مع العقاب فلا يشترط فيه ذلك إذ يكفي في صحة عقاب المكلف على عصيان الخطاب صيرورته لاعلاج عن العصيان بالنسبة

إلى حصة التصرف الخروجى بعد إختياره العصيان بالنسبة إلى صحة الدخولى مع تمكنه عن ترك العصيان بترك الدخول بلاخروجه عن تحت إختياره تكوينًا حسب إعترافه (وحاصل ثانيها) وجود ملاك الفعل حتى مع إنتفاء مقدمته الاعدادية كملاك الحج عند ترك المسير فى صورة وجود الاستطاعة فلوجوده بمجرد الاستطاعة يستحق العقاب على ترك الحج بترك المسير ولو كان فعله حينئذ ممتنعًا لاستناده إلى إختياره ، بخلاف الخروج فحيث يكون لمقدمته الاعدادية أى الدخول دخل فى أصل ملاكه فهوخارج عن القاعدة (وفيه) أنّ الخروج أيضاً تركه مقدورٌ كما عرفت فهو ذوملاك حتى بعد تحقق الدخول (وحاصل ثالثها) كون المقدمة سببًا للقدرة علي ذيها كالمسير إلى الحج الذى هو مقدمة إعدادية له و به يقدر عليه بخلاف الخروج فمع كون الدخول مقدمة إعدادية له يكون تركه غير مقدور بعد تحقق الدخول فليس من مورد القاعدة (وفيه) أنّ متعلق الطلب إذا كان وجوديًا كالحج فمقدمته الاعدادية وجودية كالمسير أمّا إذا كان عدميًا كترك التصرف الخروجي فمقدمته الاعدادية أيضاً عدمية كترك التصرف الدخولى ، و من المعلوم أنّ الثاني سببٌ للقدرة على الأوّل فترك هذا المطلوب أعنى ايجاد التصرف الخروجي بايجاد التصرف الدخولى حيث يستند إلى إختياره فيستحق العقاب عليه كما يستحق تارك الحج بتركه المسير إختياراً ، فالعجب أنه يعترف بكون وجود الدخول مقدمة إعدادية اوجود الخروج و مع ذلك يقايس بين وجود الدخول مع ترك الخروج لا بينهو بين ترك الدخول الذى هو مقدمة إعدادية لترك الخروج (و حاصل رابعها) عدم قابلية الفعل لتعلق الخطاب به لعدم كونه مقدوراً و ليس كذلك الخروج لانه واجب عقلاً فهو مقدور قابل لتعلق الخطاب به شرعاً فيخرج عن القاعدة (وفيه) أنه لامعنى لدخل الوجوب العقلى الذى يكون للارشاد إلى تقليل المعصية فى صيرورة الفعل مقدوراً و تغييره عما هوعليه من المقدورية أوعدمها فالفعل بنفسه مقدورٌ تكويناً مبتلى به خارجاً ، ثم إنّ ماذكره فى هذا الامر يُبطل مازعمه فى معنى الاضطرار فى الأمر الاول حيث يوضح أنّ المراد به الابتلاء بذلك العصيان خارجاً لاعدم القدرة على نقيضه تكوينًا ، فليته تنبه لذلك هناك حتي لايذكر الأمر الاول فالأمران الاول

والرابع متنافيان، أمّا تعنون الخروج بعنوان حسنٍ هو ردّ مال الغير إلى مالكه فقد عرفت ما فيه.

ثم إنّ الصلاة فى الدار المغصوبة تصح علي القول بالاجتماع و لو كان الاضطرار بسوءِ الاختيار وهو واضح، نعم على مسلك بعض المجوِّزين كالمجدد الشيرازى (قده) من كون الغصب قرين سوءٍ للعبادة، و انّه لا يطاع الله من حيث يعصي، و كبعض الاساطين (ره) من إختيار الامتناع من الجهة الثانية مستنداً إلى إقتضاءِ البعث القدرة لا تصح إذا كان الاضطرار بسوءِ الاختيار، أمّا على القول بالامتناع فإن لم يكن الاضطرار بسوءِ الاختيار كما إذا سُجن فى مكان مغصوبٍ تصح الصلاة ضرورة عدم فعلية النهى فالعبادة توافق أمرها بلا مزاحم و كذا مع الجهل والنسيان ضرورة وجود ملاك الصحة و هو عدم فعلية النهي فى الجميع فالفرق بين القصورى و غيره أو النسيان و عدمه غير سديد و إن كان بسوءِ الاختيار مع وقوع الصلاة حال الخروج علي القول بكونه مأموراً به بلا إجراءِ حكم المعصية عليه فتصح ضرورة إستيفاء الغرض من الأمر لكنه مقصور بعدم لزوم تصرف زائد، ولذا قد يقال بلزوم الاقتصار في كيفية الصلاة على ما لا يستلزم تصرفاً زائداً على ما يتوقف عليه الخروج و أنّ الحركات الصلاتية التى تستلزم التصرف الزائد كالركوع و السجود غير جائزة، بل صرّح فى الجواهر بلزوم الاقتصار على الايماءِ للركوع والسجود لكن الظاهر على هذا القول كفاية الاتيان بالركوع حال الحركة الخروجية لا حال السُّكون فلا يتبدل بالايماءِ، و قد يقال بالفساد من جهة القبح الفاعلى و يدفعه أنّ المفروض عدم فعلية النهى بالنسبة إلى الفعل فانتسابه إلى الفاعل لا يوجب القبح ثم لو سلم القبح الفاعلى فلا ربط له بنفس الفعل كي يمنع عن صحة الصلاة. أمّا مع اجراءِ حكم المعصية عليه وغلبة ملاك الأمر علي النهى فتصح فى ضيق الوقت بمقتضى إستيفاءِ الغرض (والقول) بجواز البقاءِ بمقدار الخروج والاتيان بالصلاة إذا ساوى زمان الخروج مع زمان الصلاة (مدفوع) بأنّ مدار الصحة ليس على هذا الامتداد الزمانى حتى يقال بامكان ايقاع الصلاة فيه حال البقاءِ وأنّه لو لم يكن خروج كما لو صعد عن الارض المغصوبة بالطائرة صحت الصلاة لوقوعها فى الامتداد الوافى للخروج على تقديره، بل المدار على التعنون باللّابدية و هذا

العنوان ينطبق على الخروج دون البقاءِ ، ولو سلم كون المدار على هذا الامتداد فهو على خصوص ما يتحقق به الخروج فما لم يكن خروجٌ يصلّى حاله لاتصح صلاته ، أمّا فى سعة الوقت (فقد بني) الصحة والفساد فى الكفاية علي عدم اقتضاءِ الأمر بالشيئى النهى عن ضده وإقتضائه بدعوى أن كل واحدة من الصلاة فى الدار المغصوبة وفى خارجها وإن كانت فرداً لطبيعى المأمور به و مقتضى التخيير بين أفراد الطبيعة عقلاً عدم الفرق بينهما ، لكن أحد الفردين توأم مع منقصة ناشئة عن إتحاده مع الغصب فالفرد الخالى عنها أهمّ فى نظر العقل ومأمورٌ به فى عالم إمتثال الطبيعى دون الفرد الآخر فلو قلنا بأنّ الأمر به يقتضى النهى عن ضده و هو التوأم مع المنقصة فالصلاة فى الغصب منهي عنها وفاسدة ، وإن لم نقل بذلك كما هوالحق الذى عرفته فى محله فالصلاة مشتملة على ملاك الأمر وهوغالب على ملاك النهى وليست منهياً عنها من قبل ضدها ولا من قبل الغصب لفرض سقوط النهى بالاضطرار فهى صحيحة مع سعة الوقت ولو لم يتعلق بها أمر فعلاً .

أقول تحقيق المقام أنّ صحة الصلاة على القول بالاجتماع ممّا لاريب فيه سواء إضطر إلى الغصب فسجن فى مكان مغصوب أو إبتلي به إختياراً فدخل فيه باختياره كما تقدم توضيحه ، أمّا على القول بالامتناع فلوقلنا بمذاق صاحب الكفاية من أنّ الاضطرار قيد لاصل الجعل فلانهى بالنسبة إلى الغصب كى يقع التمانع بينه وبين الأمر بالصلاة ، و إن قلنا بأنّه موضوع لرفع الحكم الاولى كما هو ظاهر قوله (ع) : كل شيئى إضطر إليه إبن آدم فقد أحله الله : إذظاهره رفع الحرمة الثابتة قبل طروّ الاضطرار بسبب طروّه لاعدم جعل الحرمة عليه من أول الأمر بل جعله حلالاً ، بل هذا هو ظاهر رفع ما اضطروا إليه فى حديث الرفع ، فيمكن أن يقال بأن تقييد الأمر إنّما هو فى صورة تنجُّز النهى و حيث لاتنجّز له فلا يقيّد الأمر (وبالجملة) فحيث أن متعلق الأمر و النهى على الامتناع نفس الفرد الخارجي فالامتناع آمِرِيٌّ والتغالب لابد أن يكون فى مرحلة الجعل ، فمعنى غلبة أحد الملاكين على الآخر عدم تأثير الملاك المغلوب فى جعل حكمٍ إلزاميٍّ على طبقه فلو كان الغالب ملاك الأمر لابد أن تكون العبادة مأموراً بها و صحيحة ليس إلاّ ولو كان ملاك النهى لابد أن تكون منهياً عنها وفاسدة ، ففى فرض غلبة مصلحة الأمر للاجماع

على وجوب الصلاة فى كل حال أو لقوله (ع) : الصلاة لا تترك بحال : كماهو مفروض كلام صاحب الكفاية لابد أن لاتكون الغصب مفسدة ملزمة وعليه فالصلاة في الدار المغصوبة مأموربها فقط فهى صحيحة بلا إستتباع العقوبة من غير فرق بين وقوعها فى سعة الوقت أوضيقه ولابين وقوعهاحال الخروج أوالبقاء ، إذعليهذا لادخل لعنوان الخروج أوالضيق فى الصحة بل الدخيل إنّماهو مغلوبيةملاك النهى ، هذا إذاتساوى الاطلاقان فى كونهما شموليين نظير أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، أمّا إن كان إطلاق الأمر بدلياً نظير أكرم عالماً وإطلاق النهى شمولياً نظير لا تكرم الفسّاق فيتوجه عليه إشكال آخر هوحكومة الاطلاق الشمولي على البدلى بمعنى إختصاص مورد البدلى كالصلاة فى المقام بغير مورد الشمولى كالغصب فتجب الصّلاة فى المكان المباح فقط ، إذ بذلك يمكن حفظ كلا الملاكين فى جميع الموارد بخلاف العكس أى تحكيم البدلى على الشمولى و تخصيص موردالثانى بغير مورد الاول بأن لا يكون الغصب حين الصلاة فى المكان المغصوب حرامًا فيفوت ملاك النهى فى بعض الموارد ولابد أنتكون العبادة غير مأموربها أصلاً بل منهى عنها لتحقق الغصب بها فتكون فاسدة ، فلا معنى للجمع بين القول بالامتناع مع الإلتزام بثمرة القول بالاجتماع و هو غلبة ملاك الأمر مطلقاًلدى الابتلاء بالغصب إختياراً سواء حال الخروج أو ضيق الوقت أوسعته والالتزام بصحة الصلاة وكون المكلف مع ذلك عاصياً للنهى مستحقاً للعقوبة كما صنعه صاحب الكفاية (قده) فبين ذاك المبنى مع هذا البناء تهافت فهذا منه (قده) طريف .

و أطرف منه ماذكره أخيراً من إبتناء الصحة و عدمها في سعة الوقت على إقتضاء الأمر بالشيئى النهىعن ضدهو عدمهو إختياره الصحةعلي مختارهمنعدم الاقتضاء ، و ذلك لان الأوامر المتعلقة بأفراد طبيعةواحدة إنّما هى عقلية تخييرية لاشرعية حتى يبتنى على تلك المسئلة فالأمرالشرعى إنّما هو واحد غاية الأمر ينحلّإلى كل واحدمن هذه الافراد على نحو البدلية بمعنى أنّ اللازم بحكمالعقل إمتثال الطبيعة فى ضمن واحد من تلك الأفراد فالأفراد أعدال تلك الطبيعة لا أنّ هذا الفرد ضد لذاك كى يكون صغرى لمسئلة إقتضاء الأمر بالشيئى النهى عن ضدّه ، أما الحكم

بالصحة فليس لاجل عدم إقتضاء الأمر النهي عن الضد بل لمقدمتين إحديهما أنّ الفرد الخارجي على القول بالامتناع مأموربه و منهى عنه معاً و الأخرى غلبة المصلحة الصلاتية على المفسدة الغصبية فبعد التفات العقل إلى المقدمتين يحكم بصحة الصلاة (وقد يقال) في تصحيحها حال الخروج على القول بالامتناع بعد تسليم كون جميع حصص التصرف في الدار المغصوبة من الدخولية و البقائية و الخروجية محرّمة بنفس النهي عن التصرف في مال الغير إذ رأس السلسلة بيد المكلف و ليس شيئئ من عناوين الدخول و البقاء و الخروج موضوعاً للحكم الشرعي (إنّه) لاريب في أن الحصة الخروجيه من التصرف مضطر إليها بمعنى كونه لا علاج عنها فلو ندم المكلف و تاب عن هذه المعصية فحيث أن التائب من الذنب كمن لاذنب له فالصلاة في هذه الحالة خالية عن المفسدة واجد ة للملاك فتقع صحيحة (و فيه) أن قوله (ع): التائب من الذنب كمن لاذنب له: سيق لنفي تبعة المعصية لدى التوبة لا لنفي أصل المعصية بما هي مخالفة و مبغوضة كما هو الشأن في جميع الادلة الشرعية الواردة في الحبط أو التكفير أو تبديل السيئات حسنات ، والمانع عن صحة الصلاة إنّما هي المبغوضية المتحققة حسب الفرض دون التبعة المرتفعة بالتوبة فهي غير صالحة لتصحيح الصلاة المزبورة ، مع أنّ التوبة فرع تحقق المعصية و هي متحققة بالنسبة إلى حصص التصرف الحاصلة في الخارج غير الخروج أمّا هو فالمفروض عدم تحقق هذا الامتداد من التصرف الواقع حال الخروج حتى يتحقق به عصيان النهي الكلي بالنسبة إلى هذه الحصة من متعلقه ليمكن تعلق التوبة به ، فرافع التبعة أو أصل المعصية غير متحقق بالنسبة إلى الخروج فكيف تصح الصلاة حاله (إلا أن) يُدَّعي تأثير التوبةِ السّابقة في رفع التبعة أو المعصية اللّاحقة بمعنى أنّ المكلف لمّا تاب عن المعصية المتحققة بالدخول في الدار المغصوبة خرجت الحصة الباقية من التصرف عن المبغوضية (وهو) و إن أمكن ثبوتاً لكنه خلاف ظاهر الدليل إثباتاً لأنّ قوله (ع) : التائب من الذنب كمن لا ذنب له : غير ظاهر بشيئى من الدلالات الثلاث في ذلك ، أو يدعى أنّ التوبة مستمرة مع كل جزءٍ جزءٍ من التصرف الخروجي المحقّق للمعصية فأثر العصيان بالنسبة إلي كل جزءٍ يرتفع

بالتوبة فتقع الصلاة صحيحة لكنه أيضاً لايجدى لاثبات المدعى لان تحقق كل جزء من ذلك التصرف توأمٌ مع تحقق جزءٍ من الصلاة فمالم يتحقق ذلك الجزءُ لايمكن تعلق التوبة به وإذا تحقق فقد تحقق به جزءٌ من الصلاة مبغوضاً فأين المصحح .

و ربما يقال في وجه التصحيح أنّ مقتضى : الصلاة لاتترك بحال : كونها ذات ملاك ملزم في جميع الحالات التى منها حال الغصب فهي صحيحة مطلقاً قلنا بالاجتماع أو الامتناع فلاثمرة للمسئلة بالنسبة إلى الصلاة في الدار المغصوبة ، وفيه أنّ ذلك يتم لولم نقل بتقييد الصلاة من جهة الحالات أيضاً بأقل ما تتحقق به كصلاة الغرقى أمّا على ما هو الحق من أنّ هذا الدليل : الصلاة لاتترك بحال : كما يكون ناظراً إلي تقييد الصلاة من جهة حالات المكلف كالاضطرار و نحوه و أنّها لاتسقط بشيئي منها كذلك يكون ناظراً إلى تقييدها من جهة حالات نفس الصلاة من تعذر أجزائها وشرائطها وأنّها لاتسقط بتعذرها مادام صدق الصلاة عليها في الشرع إذهذا هو مقتضى إطلاق الدليل ، فحينئذ نقول إن الصلاة تامة الأجزاء والشرائط وإن كانت متعذرة حال الغصب لكنها بنحو الايماء والاشارة غير الملازم مع تصرف زائد في المغصوب الذى هو أقلّ ما يصدق عليه الصلاة في الشروع كما في مورد الغرقى والمهدوم عليهم غير متعذرة ، فاطلاقها بالنسبة إلى أزيد من هذه المرتبة يقيدباطلاق النهي وإن شئت قلت إنّ الروايةمفرّدةٌ للطبيعة الصلاتية فتكون الصلاة في الدار المغصوبة تامة الأجزاء والشرائط ، بل بما عدا المرتبة المزبورة فاسدة على الامتناع صحيحة على الاجتماع فالثمرة بحالها .

الثاني أنّ مورد الاجتماع على القول بالامتناع هل هو من قبيل تعارض الحكمين و حكومة أحد الاطلاقين علي الآخر كما إختاره جماعة أم هو من قبيل تزاحم المقتضيين و لابدّ من إعمال مرجحات باب التزاحم كما إختاره صاحب الكفاية (قده) و تبعه جماعة ممن تأخّر عنه ، ألحق هو الأول (إذحاصل) تقريب الثاني على ما في الكفاية أنّ الدليلين ربما يُعلم من أول الأمر بكذب أُحدهما كما إذا أخبر المولى بأنّ اليوم يُخبرك عنّي شخصان أُحدهما كاذب فأخبرا عنه ،

ولم تعلم أيهما كاذب فهذا من إشتباه الحجة باللاحجة و هو خارج عن محطّ الكلام في المقام ، و ربما تكون شرائط الحجية للحكاية تامة في كل واحد منهما فان كان بينهما تناف مطلقاً حتى في الملاك والجعل كما إذا دلاّ على ملاكين متنافيين لشيئى واحدفحكى أحدهما كون شرب الخمر ذامصلحة وحكى الآخر عن كونه ذامفسدة فهذا من تعارض الدليلين و يكون كلٌ بمد لوله الالتزامي مكذّباً للآخر فلابد من الرجوع إلى المرجّحات السَّندية مطلقاً ، وإن لم يكن بينهما تناف كذلك بل دلَّ كل على ملاك في شيئى كما في المقام حيث يدل أحدهما على كون الصلاة ذات مصلحة ويدل الآخر على كون الغصب ذامفسدة فالملاكان في نفسهما غير متنافيين بل قابلان للتحقق في الخارج لكن تصادق عنوانين كل واجدٌ لأحد الملاكين على موردٍ أوجب التنافي، فهذامن تزاحم المقتضيين فلوأحرز كون أحد الملاكين أقوى يؤخذ به وإلاّفإن دلّ كلٌ على حكمٍ فعليٍّ وقع التعارض بين الدليلين في ذلك الموارد فيقدم أقويهما سنداً أو دلالةو منه يستكشف إنّاً أقوى الملاكين أيضاً ، وإن دلّأحدهما على الحكم الفعلي فقط تعيّن الأخذبه وإن دلَّ كلٌّ على حكم إقتضائى يرجع إلى الاصول العلمية (وقدأيد) بعض المحققين هذا الكشف الإنّي بأنه ليس لاجل دلالةقوة السندأو الدلالةعلى قوة المدلول بالمطابقةإذلاربطلقوة الكاشف بقوة المنكشف ولا لاجل عليّةٍ بينهما فليس الكشف إنّياً بالمعنى المصطلح ، بل المراد به الدلالة الالتزامية إذالتعبدبأقوى سنداًأودلالةمن قبل الشارع لابدأن يكون عن ملاك فعلى باعث نحو التعبد لاجزافاً و بلا ملاك فلو كان ذاك الملاك أقوى عن ملاك التعبد بأضعف سنداً أو دلالة صح التعبد على طبقه وإلاّ فلا معنى للتعبد بخصوص أقوى سنداً أو دلالة ، بل لو كان ملاك التعبد بالاضعف أقوى لابدمن التعبد بخصوصه وإلاّ فلابد من التخيير بينهما و هذا بناءاً على الطريقيه في باب التعبد بالسند أو الدلالة واضح أمّا بناءاً على الموضوعية فالحكم المماثل لا يلزم أن يكون عن ملاك باعثٍ نحو الحكم الواقعي فيتزاحم الحكمان دائماً فعلى الطريقية لا تعارض إلاّ في صورة العلم بكذب أحد الدليلين .

(و يتوجه) عليه أنَّ التنافي بين الحكمين على الامتناع إنّما هو في مرحلة

أصل الجعل بمعنى عدم قابلية أحد الملاكين لأن يصير منشاءاً لجعل حكم على طبقه بل هو مقهور بالملاك الآخر فليس في مورد الاجتماع عدا ملاك واحد فلا مجال للتغالب بين الملاكين كي يكون من تزاحم المقتضيين ، ثم لو فرض وجود المقتضيين فى مورد الاجتماع و صحة جعل التغالب بين الحكمين فالمفروض نفى أحدهما بمرجحات السند أو الدلالة و حصرهما فى واحد فعند عدم فعلية المقتضى الموجود لا معنى لوجود المقتضى الآخر المنفيّ و تحققه ثانياً مالم يدل على إنوجاده ثانيًا دليل آخر غير دليله الاوّلى ، فالتعبد بأقوى سنداً أو دلالة لا يمكن أن يستلزم أقوائية ملاك الحكم لانحصار الملاك فى الواحد فالعجب أنَّ هذا المؤيد يَعُدُّ ماذكره وجيهاً على الطريقية التي ليس معها عدا الملاك الواقعى دون الموضوعية التى يكون معها فى مؤدى الطريق بماهو طريق أيضاً ملاك، فلو عكس الأمر لكان أقرب بالاعتبار إذ لاربط للطريق بذيه من حيث الأقوائية وإن شئت التوضيح فافرض فى الأمور العرفية قيام طريق أقوى فى الطريقية كالبينة على أمر ذى ملاك ضعيف وقيام طريق أضعف فى ذلك كشهادة عدل واحد على أمر ذى ملاك قوى ثم انظر هل يكون مجرد أقوائية الطريق سبباً لأقوائية ذيه أم لاربط لاحدى المرحلتين بالأخرى (وقد يقرب) ذلك بأن الحكم الفعلى لابد أن يستند إلى أقوى الملاكين فلو كان الآخر أيضا كذلك لأثَّر فى الحكم الفعلي وحيث لم يؤثّر فليس بأقوى (ويدفعه) أنّ فرض الكلام في مورد دلالة الدليلين على الحكم الفعلى والتعارض من جهة عدم إحراز غلبة أحدهما إذ لو كان أحدهما فعلياً تعين الأخذ به بلا تعارض فى البين، ولو أراد بالحكم الفعلى حجية الدليل فلاريب أن أقوائية الطريق فى عالم الحجية لاربط لها بعالم ملاك ذى الطريق، فظهر بطلان ماذكروه فى تأئيد كلام صاحب الكفاية (قده) وعلم أن إستكشاف الملاك الأقوى من طريق أقوائية السند أو الدلالة مما لاوجه له إذ بعد فرض الامتناع عقلاً وكون إطلاق الامر بدليًّا وإطلاق النهى شموليًّا يكشف العقل عن عدم دخول مورد الاجتماع من اُوّل الأمر تحت إطلاق البدلى وإنحصاره فى غير مورد الاجتماع ضرورة إمكان حفظ الملاكين بهذا النحو فبين القول بالامتناع مع جعل مورد الاجتماع من تزاحم المقتضيين تهافت بيِّن بل هو من تعارض الحكمين وحكومة أحد الاطلاقين على الآخر ، فالحق مع من قال بأن صاحب الكفاية (قده) قد خلط فى المقام بين

بابى التزاحم والتعارض.

ثم إن الاصحاب مع ذهاب غالبهم إلى الامتناع حكموا بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة لدى الجهل والنسيان والاضطرار (فعلّله) فى الكفاية بأن إخراج مورد الاجتماع عن تحت أحد الدليلين ليس على الاطلاق بل مادام فعليّة الحكم الآخر فلو خرج عن الفعلية لواحد من الاعذار كالاضطرار والجهل والنسيان أثّر الملاك الآخر أثره، فاذا خرج الغصب عن الحرمة لواحد من الاعذار المذكورة أثّرت مصلحة الصلاة أثرها و هذا هو السرّ فى حكمهم بالصحة (ويدفعه) ماعرفت من أنّه ليس فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع غير ملاك واحد فلا تغالب هناك و على فرض وجود ملاكين فأحدهما منفيٌّ بمرجحات السند أو الدلالة وبعد خروج الآخر عن الفعلية لا ينوجد المنفيُّ ثانياً إلاّ بدليل ثانوى مفقود، فلو نفينا ملاك الصلاة بمرجّحات السند أو الدلالة و حكمنا بفسادها فى الغصب كما هو مفروض الامتناع الذى قال به الأصحاب على مذاق صاحب الكفاية (قده) فبعد خروج حكم الغصب عن الفعلية بواحد من الأعذار لا ينوجد ملاك الصلاة ثانياً بل ملاك الغصب موجود فالفعل مبغوضٌ غير محبوب فلابد من الحكم بفساد الصلاة (ودعوي) أنّ التنافى بين الأمر والمغوضية إن كان بلحاظ نفس الأمر للمقابلة مع النهي فالمفروض عدم تأثير ملاك النهى فى فعليته و تنجّزه فلا منافاة، و إن كان بلحاظ أثره القربى فالمفروض عدم كون إرتكاب النهى مبعّداً فلا ينافى صدور المأمور به قربيّاً وإن كان بلحاظ ملاكه أى المحبوبية الفعلية المضادة مع المبغوضية الفعلية فقد تقدم فى باب الطلب والارادة عدم ارادة تشريعية في الاحكام التشريعية إذ الارادة بالنسبة إليه تعالى ليست إلاّ إبتهاج الذات بالذات للذات فليس هناك حبٌّ و بغض كى يكونا مبدئين للارادة التشريعية الايجابية والتّحريمية، نعم ما تحقق فى الخارج من البعث والزجر وإنزال الكتب و إرسال الرسل و متعلقات البعث والزجر فهو داخل فى النظام الجملى و ومراد له بالتبع ومالم يتحقق من ذلك فهو غير داخلٍ فى النظام الجملي فغير مراد له بالتبع، أمّا بالنسبة إلي المبادى العالية كالانبياءِ والائمة عليهم السلام فالحبّ والبغض وإن كانا موجودين لكن لامنشأية لهما للارادة التشريعية إذ لابد أن تعود الفائدة إلى

الشخص حتى يتحقق بها الشوق نحو المراد و تنبعث الارادة و ليس كذلك في المقام لرجوع فائدةالاحكام إلى نفس المكلفين العاملين بها لا إلي الآمرين بالعمل بها ، فالمحبوبية والمبغوضية غير موجودتين في ذلك الفعل حتى يكون بينهما تناف بل المصلحة والمفسدة موجودتان فيه من جهتين ، بل يمكن تقريب الصحة بوجه آخر أيضاً هو ان المفروض وجود المصلحة والمفسدة في هذا الفعل فمع أقوائية المفسدة إن أمكن التحرُّز عنها بالزجر عن الفعل لابد من ذلك وإن لم يمكن للجهل أو النسيان لابد من إستيفاءِ الغرض من ناحية المصلحة وعدم تفويتها بالبعث نحو الفعل ، كما صدر ذلك كله من بعض المحققين تأييداً لمقال صاحب الكفاية قدس سرهما (مدفوعة) بأنّ مفروض صاحب الكفاية (قده) كون التنافي بلحاظ الملاك وقد تقدم في باب الطلب والارادة وجود الارادة التشريعية في الاحكام الشرعية بلاإستيجابه محذوراً وأنّ دخول ما يتحقق خارجًا من متعلق البعث والزجر في النظام الجملي و عدم دخول ما لم يتحقق منهما فيه يستلزم الجبر و عدم كونه تعالى مختاراً في أفعاله فراجع ، أمّا في المبادي العالية فلايلزم رجوع الفائدة إلى أشخاصهم بل يكفي رجوعها إلى أمتهم الذين هم بمنزلة أبنائهم بعد معلومية أنهم عليهم السلام مظاهر للرحمة الواسعة الالهية بالنسبة إلى الامة ، ولذا كانوا بصدد هدايتهم بل كان ذنبهم ذنباً لهم (ع) في عالم سعة رحمتهم وبالجملة فرجوع فائدة إلى هو من شئون شخص كالابن ونحوه هو رجوعها إلى ذلك الشخص ، فعلى مسلكهما قدس سرهما في باب الامتناع لامجال لحكم الأصحاب بالصحة في موارد الاعذار كما أن اللابدية من إستيفاءِ الغرض من المصلحة التي ذكرها في الوجه الثاني من تقريب الصحة ممنوعة لانها فرع عدم المقهورية فمعها كما هو المفروض لاملزم على الاستيفاءِ بل لاموضوع له فلاموجب للصحة ، نعم على ما قدمناه من كون مورد الاجتماع على القول بالامتناع من التعارض و حكومة إطلاق النهي لكونه شمولياً على إطلاق الأمر لكونه بدلياً فحيث أن النهي مع العذر غير منجز فلاحاكم على إطلاق الأمر فالمورد مأمور به فقط غير منهي عنه أصلاً فالصلاة فيه صحيحة وليكن هذا سرُّ حكمهم بالصحة فتأمل ، وقد تقدمت الاشارة إلي ذلك في الأمر السابع من

مقدمات المسئلة فراجع .

ثم أنه قد ذكر لترجيح النهى على الأمر وجـوه (منها) أن الأمر لايستلزم السريان بالنسبة إلي جميع أفراد المتعلق بل يكفيه وجود فرد واحد بخلاف النهى فانه يستلزم إنتفاء جميع الافراد فيكون أقوى دلالة ، ونوقش فيه بأن إستلزام النهى ذلك إنّما هو من جهة إطلاق متعلقه بمعونه مقدمات الحكمة فلا ربط له بالنهى كما أن دلالة الأمـر على كفاية أيّ فرد في مرحلة الامتثال يكون لمقدمات الحكمة فى المتعلق ، ورُدّ بأنّ إطلاق النهي لوكـان لمقدمات الحكمة لكان إستعماله فى بعض أفراد المتعلق حقيقياً و ليس كذلك فيكشف عـن أنّ السريان مقتضى نفس وقـوع الطبيعة فى حيّز النهى أو النفى ، و قال صاحب الكفاية (قـده) لاسبيل إلى إنكار دلالة النهى و النفي على السريان و الاستيعاب غاية الأمر أنّ الاستيعاب سعةً وضيقاً بحسب سعة المراد من المتعلق وضيقه فلو أريد منه الطبيعة المطلقة فالاستيعاب بالنسبة إلى جميع الافراد وإلاّ فلا ، وإطلاق المتعلق إنما هو بمقدمات الحكمة فبدونها كما إذا لم يكن الاطلاق فى مقـام البيان لايستفاد الاستيعاب بالنسبة إلى أفـراد الطبيعة بلامنافاته مـع ظهور النفى والنهى فى إستيعاب مـا أريد من متعلقهما ، إلاّ أن يقال بـأن دلالة النفي والنهى على الاستيعاب تكفى فى إطلاق المراد مـن مـدخولهما بلاحاجة إلى جريان مقدمات الحكمة فى المدخول كما في لفظة كل في : كل رجل حيث يدل بالوضع على إستيعاب أفراد الرجل بلاحاجة إلى مقدمات الحكمة في مدخوله ، ولا ينافي ذلك تقييد عموم المدخول بدالٍّ آخر كما فى قولك : أكرم كل رجل عادل : حيث استعمل لفظ كل في استيعاب ماأريد من مدخوله واستعمل مدخوله أيِ الرجل فـى معناه الحقيقي أى العموم بلا مجازٍ فـي شيئى منهما أمّـا خصوصية العدالة فاستفيدت من دالٍّ آخر فتعدد الدال والمدلول غير التصرف فى عموم المدخول كما لا يخفي ، وأوردعليه بعض المحققين (قـده) و تبعه بعض مـن تأخر عنه بأنّ مجرد النفى والنهى بما هما سلب لايدل لآن علي العموم والاستيعاب كما لا معني لاقتضاء نفي الطبيعة إنتفاءَ جميع أفرادها لان العدم بديل الوجود فهو تابع له بمعنى أنّ الوجود إن لوحظ بالاضافة إلى الطبيعة المهملة سعةً وضيقاً فعدم

تلك الطبيعة بديل له ، وإن لوحظ بالاضافة إلى الوجودات الخارجية من الطبيعة فأعدام تلك الوجودات المتكثرة أبدال لها و حينئذ فوجود الطبيعة بوجود جميع أفرادها و عدمها بعدم الجميع و إن لوحظ بالاضافة إلى الطبيعة المشتركة بين جميع الأفراد فعدمها المشترك بين جميع الأعدام بديل له فاقتضاءُ الطبيعة في مرحلة الوجود كمتعلق الأمر تحقُّقَ فردٍ مّاوفي مرحلة العدم كمتعلق النهي إنتفاء جميع الأفراد أمر غير معقول أمّا لفظة كل فحيث أنّها من أداة العموم تدل علي سريان المدخول و إستيعابه من حيث الأفراد بلا إحتياجه إلى مقدمات الحكمة في المدخول لانه لامتعيَّن مع قطع النظر عن لفظة «كلّ» فيحصل له التعيّن بسببها، إذ لو كان له تعيُّن في حد نفسه لكان إدخال لفظة كل عليه لغواً ، بخلاف إستيعاب أحوال الأفراد فانه يستفاد من مقدمات الحكمة بلا إستناده إلي لفظة «كلّ» فتقييد المدخول من الجهة الاولى مجاز بخلافه من الجهة الثانية .

أقول لايخفى أنَّ القائل بدلالة لفظة كل على العموم والاستيعاب في المدخول لو أراد الدلالة على إطلاقه من حيث الحصص بمعنى ايجاد معنى وجودي في المدخول هو سريانه في جميع الأفراد بحيث يخرج عن قابلية التقييد و يكون إستعماله في البعض مجازاً فهو فاسد ضرورة قابليته بعد ذلك للتقييد و عدم كون الاستعمال مجازاً لدى العرف ، أمّا إن أراد الدلالة علي كون إطلاقه الطبعي بحاله بمعنى حفظ إطلاق المدخول عن احتمال إرادة البعض بلا منافاته مع تقييد المدخول ببعض الافراد بدليل آخر و كون الاستعمال مع ذلك حقيقياً لان المحفوظ بلفظة «كلّ» إطلاقه بالنسبة إلى الافراد الباقية تحته فهو في غاية المتانة بل هو مقتضى كون مفاد «كل» معنى حرفياً و لذا عبر عنه بسور القضية ، فان إفادة السعة و ايجاد مالم يكن إنّما هو شأن المعنى الاسمي دون الحرفي الذي هو معنى «كلّ» ولذا صرّحوا بأنّه من أداة العموم ، فاطلاق المدخول لابد أن يستند إلى مقدمات الحكمة و إبقاءِ الاطلاق و تأكيده إلى لفظة «كل» و لذا عدّه النحويون من ألفاظ التأكيد و منه علم عدم لزوم اللغوية من إستناد إطلاق المدخول إلى مقدمات الحكمة كما زعمه هذا المحقق (قده)

أمّا النفي و النهي فلما كـان مفاد هما السلب و سلب الطبيعة باطلاقها المستفاد من مقدمات الحكمة لايتحقق إلابعدم تحقق فرد منها فالزجر عنها يقتضي لامحالة إنتفاءَ جميع الافراد بمعنى دلالته عليه بالالتزام من ناحية تحقق الطبيعة خارجاً بوجودفردٍ منها فعدم تحققها ليس إلّابعدم جميع أفرادها وهذا معنى الاطلاق الشمولي ، و لذا نقول بكفاية تحقق فردٍ من الطبيعة في إمتثال الأمر إذ المطلوب بـه تحقق الطبيعة فاطلاقها بدلي فلو حمل على ايجاد جميع الأفراد كان خلاف الاطلاق ، فما تقدم عن المحقق المزبور (قده) من كون عدم كل شيئي بديل وجوده غير مربوط بما نحن بصدده لانه أمر واضح لدى كل أحد لكن الشأن إنما هو في أنّ الطبيعة لما كانت بنفسها مطلقة حسب مقدمات الحكمة فتعلق النهي والنفي بهـا يستلزم إنتفاءَ جميع أفرادها وليس كذلك في الأمر وهـذا عبارة أخرى عن أنّ إطلاق النهي شمولي و إطلاق الأمر بدلي الذي إعترف به (قـده) قُبيل هذا الكلام ، ومما ذكرنا ظهر مـا في كلام صاحب الكفاية(قده) من دعوى إستناد استيعاب المدخول إلى دلالة لفظة كل عليه حيث عـرفت أنّ مفاد هـذه اللفظه ليس إلاّ معنى حرفياً هـو حفظ إطلاق المدخول وتأكيده وإلاّ لزم كون الاستعمال مجازيّاً في صورة التقييد ، ودعوى عدم إستلزامه ذلك من جهة كون التقييد بتعدد الدال و المدلول مدفوعة بأنّ كل تقييد لامحالة يكون بتعدد الدال والمدلول لكن لاربط له بمجازية الاستعمال في المطلق لـدى إرادة البعض منـه بقرينة التقييد لـو قلنا بدلالة كل وضعا على سريان طبيعة المدخول بالنسبة إلى جميع حصصها كما هو المدعى ، فتلخص أنّ الفرق بين إطلاق مدخول النهي مع مدخول الأمر بكون الاوّل شمولياً و الثاني بدليّاً حق لامحيص عنه ومجرد الشمولية و إن لم يوجب قوة الدلالة كي يقدّم على البدلي كما أشرنا إليه غير مـرة طي المباحث السالفة لكن لـدى الدوران بينهما كما في المقام على القول بالامتناع الذي لابدّ من ترجيح أحد الاطلاقين حيث يمكن حفظ الملاكين بتقديم الشمولي بخلاف العكس كما أشرنا إليه اوّائل هـذا التنبيه يكون الشمولي حاكماً على البدلي فالترجيح مع النهي .

(ومنها) أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وقداً ورد عليه المحقق القمي (قده) بأنّ إطلاقه ممنوع لوجود المفسدة في ترك الواجب فامتثاله دفع للمفسدة فلا أولوية

لامتثال النهي عليه و أجاب في الكفاية بأنالواجب في فعله مصلحة ملزمة و ليس فيتركه مفسدة كما أنّ الحرام فيفعله مفسدة وليس في تركه مصلحة ثم قرّب منع إطلاق الأولوية بأنّ مصلحة بعض الواجبات ربما تكون أقوى من مفسدة بعض المحرمات كمصلحة حفظ النفس و مفسدة تفويت المال فالأولوية هنا بالعكس فالمدار على قوة الملاكات النفس الأمرية وضعفها ، ولو سلّم فانما يأتى فى موارد إرادةالمكلف ترجيح واحد منالفعل والترك حسب الموافقه والمخالفة معأغراضه لافى الدوران بين الواجب و الحرام الذى يكون المدار على الحسن و القبح العقليين لا موافقة الأغراض و مخالفتهاكما فيالمقام، و لوسلّم جريانه فى المقام فيختصبصورة القطعبالأولوية و على فرض جريانه مع الأولوية الظنية فيأتى فى موارد الدور انبين الوجوب والحرمة إذلامجال حينئذٍ لاصالة البرائةأوالا شتغال ، أمّامورد الاجتماع فتجرى فيه أصالة البرائة عن الحرمةويحكم علي العبادة بالصحة حتى على القول بالاشتغال لدى الشك في الجزئية إذ المانع عن الصحة في المقام هو الحرمة فاذا إرتفعت بالبرائة عقلاً و نقلاً لم يكن مانع عنها ، نعم لوكانت المفسدة الواقعية غالبة على المصلحة لم تجر البرائه حتي عليالقول بها لدىالشك فى الجزئية والشرطية إذالشك حينئذٍ فى تحقق العبادة من جهة عدم تمشى قصد القربة فالاشتغال بالواجب محكم ، فتأمل فان ذلك مبني على لزوم الرجحان فى تحقق العبادة وعدم كفاية إمكانالتقرب بها منجهة عدمالعلم بمبغوضيتهاوإلاّصحت العبادة ، هذا حاصل مقاله (قده) فى المتن والهامش و زاد فى الفوائد أنّ الترجيح بالأولوية فيما لم يمكن الجمع بين كلا الغرضين من دفع المفسدة و جلب المنعفة معاً و هوممكن فى المقام بأن يصلىفىغير الدار المغصوبة فلا وجه لترجيح النهى بهذه الجهة .

وقد وجّه بعض المحققين (قده) إختصاص البرائة بألحرمةدون الوجوببأن وجوب الصلاة شرعاً بنحو التعيين معلوم لدى المكلف مخيراً بحكم العقل بين أفراده العرضيةكالاتيان بهافى الغصب أوفيغيره بلاشكلهمن جهة أصل الوجوب ، فليس المقام من الدورانبينالتعيين والتخيير كى تجرى أصالة عدم التعيين ولا من

الشك فى سقوط التكليف بعد الصلاة فى الغصب كى تجرى أصالة الاشتغال ، بل يتزاحم الغرضان عقلاً فى الصلاة فى المغصوب فيشك فى شمول إطلاق الأمر بالصلاة لهذا الفرد المتحقق فى ضمن الغصب ولا يمكن التمسك بالأصل اللفظى لعدم الشك فى الاطلاق والتقييد بالنسبة إلى ذلك الفرد حتى يتمسك بأصالة الاطلاق إذ المفروض تمامية ملاك الصلاة فى ذلك الفرد أيضاً بلا مانع شرعى عن اطلاق أمرها ، ولا بالاصل العملى لان إستصحاب عدم وجوب قابل للانطباق مع هذا الفرد لايثبت كون هذا الوجوب المستفاد من الأمر بالصلاة قاصراً عن شمول هذا الفرد إلاّ على القول بالاصول المثبتة و هو غير صحيح ، و إذ لم تجر أصالة عدم وجوبه فأصالة عدم حرمته بمعنى البرائة الشرعية عن الحرمة من جهة إنحلال النهى لعمومه الشمولى إلى كل فرد فرد من الطبيعة محكّمة بلا معارض، وحيث أن المقتضى لوجوب الصلاة موجود فيصير فعلياً ومقتضاه الصحة، أمّا الاصل العقلى أعنى قاعدة قبح العقاب بلابيان فهو لايثبت عدم المضادة واقعاً وإنّما يجدى لعدم صدور الفعل مبغوضاً فان قلنا بكفاية ملاك الأمر فى إمكان التقرب به وصحة العبادة فضلاً عن التلازم بين الفعلية و التنجز كما هو الحق صحت العبادة :

أقول أمّا جواب صاحب الكفاية (قده) عن الأولوية كبروياً باختلاف الموارد من حيث أقوائية المفسدة أو المصلحة وصغروياً بأن مورد الأولوية إنحصار فرد الطبيعة فى واحد و هو غير منحصر فى المقام لامكان الصلاة فى خارج الغصب ففى غاية المتانة ، أمّا ما أفاده فى الهامش من دوران الأولوية مدار أغراض المكلف ففيه أنّ الاحكام الشرعية أيضاً على مذهب العدلية معلّلة عن المصالح و المفاسد الواقعية فتصح الاولوية فيها بالنظر إلى الموافقة والمخالفة مع الملاكات الواقعية كما أنّ ما أفاده فى الهامش فى وجه التأمل يدفعه أنّ العبادة لابد لها من الرجحان فلايكفى مجرد عدم ثبوت المبغوضية كما فصلناه فى محله ، وما أفاده هو و تلميذه قدس سرهما فى جريان البرائة عن الحرمة يندفع بأنّ التمانع على الامتناع يكون بحسب الجعل كما تقدم بمعني أنّ الجعل لابد أن يدور مدار أحد المقتضيين على فرض وجود كليهما فالمقام من تعارض الاطلاقين أعنى إطلاقى الوجوب والحرمة

بعد العلم الاجمالي بأحدهما فلا مجال لجريان الأصل مطلقاً لما يأتي انشاء الله في الادلة العقلية من عدم اقتضاء الجريان للاصل في أطراف العلم الاجمالي أصلا، وحيث أنَّ الشك في فردية الصلاة في الغصب للطبيعة المأمور بها فالاشتغال بالصلاة محكَّمٌ يقتضي وجوب الصلاة في غير الغصب أمّا الاجماع على الصحة فليكن كاشفاً عن إرتكازهم على جواز الاجتماع ولو إختاروا في مقام الاستدلال الامتناع، فالجمع بين القول بالامتناع و بين إجراء البرائة في أحد الحكمين جمع بين المتنافيين، ومما ذكرنا ظهر ما في دعوى المحقق المذكور (قده) عدم الشك في فردية الصلاة في الغصب لان التخيير بينها وبين الصلاة في غير الغصب عقليٌ لاشرعي فلاتجري فيه قاعدة الاشتغال حيث عرفت أنَّ الشك في فردية تلك الصلاة للطبيعة المأمور بها.

الثالث أنَّ تعدد الاضافات كاضافة الاكرام إلى العالم و إلى الفاسق في مثل أكرم العلماء ولاتكرم الفساق كتعدد العنوان فعلى الحق من كفايته في تعدد المعنون يكفي تعددها في تعدد المضاف إليه بحسب المصلحة و المفسدة و الحسن و القبح عقلا والوجوب والحرمة شرعاً، فيدخل الخطابان في مسئلة الاجتماع كما في صل ولا تغصب و يكون تنافيهما في مورد الاجتماع من تعارض الخطابين و حكومة الشمولي منهما على البدلي إن كان نظير أكرم عالماً ولاتكرم الفاسق وأقويهما سنداً أو دلالة إن كانا شموليين كالمثال الاول على ما تقدم، نعم على مسلك القوم كصاحب الكفاية (قده) و غيره يكون من تزاحم المقتضيين فيصح الأخذ بملاك أحدهما إذا كان أقوى إلّا في صورة عدم وجود أحد المقتضيين في مورد الاجتماع فيكون من باب التعارض، فالظاهر على هذا المبنى أنَّ من ذهب من القائلين بالاجتماع في المسئلة إلى كونهما في مورد الاجتماع من العامين من وجه إنّما هو لعدم وجود المقتضي لاحدهما فيه، و استشكل في ذلك بعض المحققين (قده) بأن تعدد الاضافات لاربط له بالحسن والقبح العقليين ولا بالمفسدة والمصلحة، أمّا الاول فلان المضاف كالاكرام إمّا مهمل ذاتاً من حيث الحسن والقبح و ليس فيه إقتضاءُ شيئ منهما فيستحيل أن يصير حسناً أو قبيحا بسبب الاضافة لانها لاتغيِّر الشيئ عمّا هو عليه

واقعاً و إمّا مقتض ذاتاً لشيئى منهما والاضافة توجب تحصصه إلـى حصتين حسنة و قبيحة فلم توجب الاضافة إكتساب المحسن و القبح من المضاف إليه أيضا ، و إمّا يدخل بسبب الاضافة تحت عنوان حسن أوعنوان قبيح فيلزم خلاف فرض صاحب الكفاية (قده) من أنّ تعدد الاضافات يوجب إختلاف الحسن والقبح لاتعدد العنوان ، و أمّا الثانى فلان الاضافة ليس فيها إقتضاءُ شيئي من المصلحة والمفسدة و إنّما هى شرط فعليتهما فالعنوان الواحد كالاكرام لايمكن أن يكون فيه إقتضاءُ المصلحة و المفسدة معاً باعتبار إضافته إلى العالم والفاسق، ويندفع الاول بأنّا نختار الشق الثالث و هو دخول المضاف إلى العالم تحت عنوان حسن والمضاف إلى الفاسق تحت عنوان قبيح و نقول ليس فى كلام صاحب الكفاية (قده) مـن عدم كون تعدد الاضافة سببًا لتعدد العنوان عين ولا أثر حتي يلزم خلاف فرضه ، و يندفع الثانى بأنّ دخل الحسن والقبح فى الاحكام الشرعية و ملاكاتها واضحٌ على مذهب العدلية فانكاره غير مسموع أبداً .

فصل في أنّ النهى عن الشيئى هل يقتضى الفساد أم لا ولابأس بتقديم أمور للبحث تبعًا لما فى الكفاية كما هو منهاج بحثنا (الاول) الفرق بين مسئلتنا مع مسئلة الاجتماع أنّ جهة البحث هناك أنّ تعدد العنوان والجهة هل يوجب تعدد متعلقى الأمر والنهى أملا وفى المقام أنّ معروض الأمر إذا وقع معروضاً للنهى فهل يوجب ذلك فساده أم لا ، وإلى ذلك يرجع مافى القوانين والفصول من الفرق بينهما باختلاف المورد غاية الأمر فسره في الاول بالعموم من وجه و فى الثانى بوحدة معروض الأمر والنهى جهةً و عنواناً و إعترض على كلام الاول كما اعترض على كلامهما ثالث ، لكن الانصاف أنّ نظرهما معاً إلى ما قررنابه الفرق ، ثم المراد بالفساد فى عنوان المسئلة جميع مراتبه أى الفساد القاهر كما يقتضيه إطلاقه إذ النهى لو كان مولوياً يدل على مبغوضية معروضه فلايجتمع مع محبوبيته أصلا لامتناع مبغوضية شيئى و محبوبيته بجهة واحدة و عنوان فاردٍ و لو كان إرشادياً فهو إرشاد إلى الفساد فتوهم إمكان إجتماع المبغوضية والمحبوبية فى شيئى واحد بجهة واحدة كما فى تعليقة بعض المحققين (قده) على الكفاية فاسد ، كتوهم أنّ الفساد بمعنى إقتضاءِ

عدم الامر فقط إذ المفروض وقوع معروض الأمر بعينه معروض النهى فالمبغوضية التى دل عليها النهى بالالتزام توجب عدم المحبوبية و كونه ذامفسدة يوجب خلوّه عن المصلحة ولذاقلنا فى مسئلة الاجتماع أنه حيث ليس إلّا المقتضى لأحد الحكمين أى المصلحة المقتضية للأمر أو المفسدة المقتضية للنهى فهو لا محالة يكون من باب التعارض دون التزاحم .

(الثانى) أن النزاع في المسئلة هل هو لفظى أو عقلى (ذهب) بعض الأساطين (ره) إلى الثانى بدعوى أن النزاع فى المقام إنّما هو من الاستلزامات العقلية إذ النهى إنّما يدل على عدم الأمر لاعدم الملاك أيضاً فالبحث فى أن الملازمة عقلاً بين عدم الأمر مع المبغوضية والفساد موجودة أم لا، نعم بناءاً على مذاق صاحب الجواهر (قده) من لزوم الأمر فى صحة العبادة يكون النزاع لفظياً (فيه) أولاً أن على مذاق مثل صاحب الجواهر (قده) لفظى كما اعترف به فكيف يكون عقلياً مطلقاً مع أن لفظية النزاع و عقليته تدور مدار الباحثين لامختار بعضهم فى المسئلة ، بمعنى أنّ تحرير محل النزاع لابد أن يكون بنحو يشمل جميع أقوال المسئلة فلو كان هناك قول يناسب اللفظية كما ذكره العلامة فى تهذيب الاصول و تقدم عن صاحب الجواهر (قدهما) كان النزاع لفظياً، وثانياً أنّ معروض الامر حيث يقع بنفسه معروض النهى و لذا قالوا نسبة موردى الأمر والنهى هنا عموم مطلق كصل ولا تصل فى دار اليتيم و فى مسئلة الاجتماع عموم من وجه كصل ولا تغصب إذ المطلق محفوظ فى ناحية المقيد لانه المطلق مع زيادة (فالنهى) يدل بالالتزام على أن جميع مادل عليه الأمر من المراتب الثلاثة للحكم الايجابى أى الأمر والمحبوبية والمصلحة منتفية فى معروض النهى ، لانه اذا كان بين معنى مطابقى أو تضمنى للفظ مع معنى آخر ربط و تلازم خارجاً فانسباق ذلك المعنى من إطلاق اللفظ ملازم عرفاً مع إنسباق المعنى المرتبط به ، فهذه دلالة لفظية عرفاً غاية الأمر ربطيّة بمعونة الملازمة الخارجية لا وضعية و لذا يقع الكلام فى ثبوت اللزوم بين المعنيين خارجاً و أن تصويرنفس المعنيين كاف فيه كى يكون بيّناً بالمعنى الأخص أم يحتاج إلى ضمّ تصور آخر كى يكون بيّناً بالمعنى الأعم و تفصيله موكول إلى محله ، فكما أن دلالة الأمر علي المحبوبية والمصلحة إلتزامية

بالمعنى الذى عرفت فكذلك دلالة النهى على المبغوضية والمفسدة وحيث أنّ معروض الأمر فيدل علي وجود جميع المراتب الثلاثة فيه أى الزّجر والمبغوضية والمفسدة و هذه الدلالة مطابقية فى الاول، إلتزامية فى الاخيرين ، فالنزاع بهذا اللحاظ يمكن أن يكون لفظياً كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) و إلّا فلو لم تكن الدلالة الالتزامية محسوبة من دلالات اللفظ لما كانت دلالة النهى على عدم الأمر أيضا لفظية كما زعمه ، إذ المدلول المطابقي للنهي هو الزجر و مع فرض إتحاد المعروض يستلزمه عدم الأمر ولذا أسلفنا أنّ المستفاد عن النهى إلتزاماً لو كان قاهراً يستلزم نفى جميع مراتب المصلحة عن معروض الأمر وبذلك أجبنا عن توهم إمكان إجتماع المصلحة والمفسدة فى شيئى واحد بجهتى الاطلاق والتقييد ، فلقد أجاد بعض الأعاظم (ره) حيث جعل المدلول هو الفساد الواقعى .

كما يمكن أن يكون النزاع عقلياً فى ثبوت الملازمة بين الحرمة والمبغوضية (و ما في تعليقة) بعض المحققين (قده) على الكفاية من تقدم الثبوت على الاثبات فمع عدم الفراغ عن ثبوت الملازمة لامعني للبحث عن الاثبات و هو دلالة النهي إلتزاماً على المبغوضية والمفسدة فالنزاع لابد أن يكون عقلياً لا لفظياً (مدفوع) بما ذكره صاحب الكفاية (قده) من إمكان كون البحث مع ذلك عن دلالة صيغة النهى ولو بالالتزام على الفساد و توضيح مراده (قده) أنّه إذا كان فى شيئي جهتان للبحث ثبوتياً و إثباتياً و كانت جهة الثبوت بمنزلة مقدمة مطوية لجهة الاثبات فللباحث قصر النظر علي الجهة الثانية ثم البحث عن الأولى استطراداً أو إرجاعها إلى الارتكاز كما أنّه له عطف النظر إلي خصوص الجهة الأولى أى الملازمة سواءً كانت مدلول دليل لفظى أو لبّى كالاجماع و نحوه ، ففي العبادات كما يمكن كون النزاع لفظياً كذلك يمكن كونه عقلياً (فما ذكره) بعض أعاظم المعاصرين دام ظله من أنّ علماء الامصار والاعصار تمسكو للفساد بدلالة النهي فيظهر منه كون النزاع لفظياً وبالملازمة بين الحرمة والفساد فيظهر منه كون النزاع عقلياً ولا جامع بين الأمرين

(مدفوع) بما عرفت من وجود الجامع بينهما و هو كون النظر في الاول إلى الدلالة الالتزامية للنهى مع مقدمة مطوية و في الثانى إلى إثبات الملازمة خارجاً و بيان المقدمة المطوية لدليل الاثبات ، لكن لما كانت الملازمة بين الحرمة والفساد منتفية في المعاملات جزماً لدى الكل و معه ينتفى موضوع عقلية النزاع فيها و مع ذلك قال بعضهم بدلالة النهى فيها على الفساد ومحل نزاع المسئلة أعم من العبادات والمعاملات فلابد أن يكون النزاع لفظياً بهذا اللحاظ ، فلقد أجاد صاحب الكفاية (قده) حيث إعتذر عن جعل النزاع فى العبادات لفظياً مع إمكان كونه عقلياً بامكان كون البحث عن دلالة الصيغة إلتزاماً مع جعل الملازمة مقدمة مطوية ، و ذكر في وجه حصر النزاع في اللفظى أن في المعاملات قولاً بالدلالة على الفساد مع تسليم عدم الملازمة بين مفاد النهى أى الحرمة مع الفساد .

نعم يمكن أن يقال بأن التصرفات الشرعية مختلفة فقد يتصرف في الموضوع فقط كبيان نجاسة شيئى بالأمر بالاجتناب عنه وقد يتصرف فى المحمول فقط كبيان حرمة الزنا بالنهى عنه وقد يتصرف في الموضوع والمحمول معًا كما فى المهيات المخترعة أى العبادات والمعاملات ، إذ للشارع فيها أوامر و نواهى إرشادية ناظرة إلى تركيب المهية كالأمر بالركوع النّاظر إلي جزئيته للصلاة والنهى عن الصلاة حال الحيض الناظر إلى مانعيته عنها كما له أوامر و نواهى مولوية ناظرة إلى أحكام تكليفية كالأمر باقامة الصلاة الناظر إلي وجوبها شرعاً والنهى عن الصلاة في مواضع خاصة كالحمام و معاطن الابل الناظر إلى كراهتها هناك ، و هكذا فى المعاملات ، ففي الأوامر والنواهى الارشادية الناظرة إلى الاجزاء والشرائط والموانع للمركبات في العبادات والمعاملات لا يظن بفاضل فضلاً عن أحد من العلماء أن يلتزم بالصحة مع وجود نهى كذائي كى يمكن جعل النزاع فى دلالة هذا النهي على الفساد و عدمها ، إذ مع وجود المانع كيف تتحقق المهية حتى لايدل النهى على الفساد ، كما أن بوجود الجزء أو الشرط تتحقق المهية فهذا الأمر يدل لا محالة على الصحة كما أن ذلك النهى يدل لامحالة على الفساد فلا وقع النزاع في دلالة هذه النواهى على الفساد أصلاً لكن لمّا كان من الممكن بعيداً وجود القول بالصحة مع ذلك

النهى يكون لتعميم النزاع بالنسبة إليها مجال فيمكن جعل النزاع لفظياً محضاً .

(الثالث) قد عرفت سابقا أن عموم النزاع لقسم يدور مدار تصريح أرباب النزاع بدخوله فيه و لو كان مخالفاً لظاهر عنوان البحث فى كلماتهم وعليهفالظاهر من النهى فى العنوان و إن كان هو التحريمى النفسى الاصلى ، لكن حيث صرح جماعة بالتنا في بين النهى التنزيهى مع العبادة بناءاً على عدم تأويل النهى فيهابما تقدمفي توجيه العبادات المكروهةوكذابين النهىالغيرىوالتّبعى المستفاد منالأمر بالضد الأهم معها ضرورة التنا فى بين الحرمة مع الصحة و لو كانت الحرمة مـن مقولة المعنى كما في التبعى أوغيرية ، فدعوى دورانالتنافى والدخول فى النزاع مدار إستحقاقالعقاب كما يظهر من صاحب القوانين(قده) فى غيرمحلها بعد مانرى تصريحهم باقتضاءِ الأمر بالشيئى النهى عن الضد و بفساد ذلـك الضد المنهى عنه لو أتى به وكان عبادة ، فهذه الاقسام باجمعها داخلة فىمحل النزاع ، أمّا كون مختارأحد عدم دلالة شيئى من هذه النواهى على الفساد فهـو أجنبى عـن عموم محل النزاع لها ، فالحق مع صاحبالكفاية (قده) فىعموم النزاع لها لوأرادبذلك تعميم محل النزاع لابيان ما هو الحق فى المقام ، و إلاّ فالحق أنه ليس لنا نهى شرعـى تبعى بالمعنى الذى عرفت ولاغيرى إذهذا القبيل من الأوامر والنواهى إستلزامات عقلية فىسبيل إمتثال الأحكام الشرعية فهى أوامر ونواهي عقلية لاشرعية فعدُّها منالشرع ناش عن إشتباه الحاكم فيها و هو العقل بالشرع (فدعوى) بعض الاساطين (ره) إختصاص محـل النزاع بالنهى التحريمى النفسى دون التنزيهى الغيـرى إذ العبادة المأمور بها إن كان أمرها بدليّا فقوامه بالرخصة فى الترك و هى تمنع عن التنافى بين النهى التنزيهي و العبادة فتطبيقها علي مورد النهى ممكن ، و إن كـان أمرها شموليّاً فشخص الفرد المنهيعنه وإن كان مـأموراً به حينئذ لكن الفساد مستند إلى تعارض الأمر والنهى و محـل النزاع فى الفساد المستندإلى دلالة النهي ، كما أنّ النهى الغيرى لايدلعلى الفسادولودلفلايدل إلاّعليعدمالأمروهولايستلزم الفسادإلاّ علي القول بلزوم الأمرفي صحةالعبادةكما هومختار صاحب الجواهر (قده) لاعلى المختار من كفاية الملاك فى الصحة (مدفوعة) بأنه على مختاره من تضاد الاحكام كيف يكون مجرد الرخصة فى الترك مانعاً عن التنافى بين الحكمين ، كما أنّ كل

من قال بدلالة النهي على فساد العبادة جعل من مقدماته تعارض الأمر والنهي فالعلة في إستلزام النهي الفساد تعارضهما بعد فرض إتحاد معروضهما لا أنّ التعارض مسبب عن الدلالة على الفساد فهذا الكلام منه (ره) غريب ، أمّا عدم دلالة النهي الغيري على الفساد علي مختاره فقد عرفت عدم إستيجابه إختصاص محل النزاع بغيره بعد تصريح جماعة بدلالته على الفساد (ودعوى) بعض الأعاظم (ره) دوران عموم محل النزاع للنهي الغيري مدار كونه مبعّداً وكون الأمر الغيري مقرِّباً لعدم كون المبعّد مقربًا ثم إختار كونه مبعّداً لان الاتيان بمتعلقه شروعٌ في تمرُّد حكم المولى والطغيان عليه فيوجب الفساد (مدفوعة) بأنّ الشروع في الطغيان إنما هو بالشروع في مخالفة ذي المقدمة دون المقدمة كما أنّ الشروع في الامتثال إنّما هو بالورود في نفس ذي المقدمة فمخالفة النهي الغيري بمجردها ليست طغياناً كما أنّ موافقة الأمر الغيري بمجردها ليست إمتثالا فالمبعّد عقلاً نفس الطغيان لامقدمته كما أنّ المقرّب نفس الامتثال لامقدماته .

(الرابع) أنّ المراد بالعبادة التي تقع مورداً للنهي في المسئلة كل فعل يتوقف إمتثاله على نية القربة و لايحصل الغرض من الامر به بدون ذلك و لولم يكن فعلاً بمأمور به ضرورة تنافي المحبوبية المستفادة له من الأمر مع المبغوضية المستفادة من النهي (ومافي الكفاية) من تقسيم العبادة إلى نوعين أحدهما بنفسه وبعنوانه عبادة كالخضوع و الخشوع و الركوع و السجود ثانيهما لو أمر به فأمره عبادي محتاج إلى قصد القربة ولا يحصل الغرض منه بدون ذلك كالصلاة في أيّام العادة إذ لو جاز تعلق الأمر بها لم يحصل الغرض منه إلّا بالاتيان بها بقصد الأمر ، أمّا تعريف العبادة في المقام بما أمر به لاجل التعبد به ففاسد ضرورة منافاة تعلق الأمر به فعلاً مع وقوعه مورداً للنهي كما هو مفروض المسئلة و كذا تعريفها بما يتوقف صحته على النيّة إذ لا أمر في معروض النهي كي يتوقف صحة الفعل على قصده و كذا تعريفها بما لايعلم الغرض منه إذ الغرض معلوم في بعض العبادات كالطهارات الثلاث التي يكون الغرض منها حصول الطهارة التي هي شرط في الصلاة و غير معلوم في بعضها كالهرولة بين الصفا و المروة كما أنّه غير معلوم في بعض التوصليات فالتعريف

غيرتام طرداً وعكسا وإن كان الحق فيأمثال هذه التعاريف أنها شرح الاسم وليست بالحد ولا بالرسم كي يلزم تمامية طردها وعكسها (غير سديد) إذلامعنى لكون شيئي عبادة ذاتا لان العبادة مركبة من جزئين أحدهما فعل جانحي هو روحها أعني غاية التعظيم ثانيهما فعل جارحي هو مبرز لذلك الفعل الجانحي و هذا المبرز جعلي موكول إلى إعتبار الجاعلين غاية الأمر بعض مصاديقه متفق على جعله مبرزاً بين العقلاء كالخضوع و الخشوع ، فقد يظن في مثله كون عباديته ذاتية وإلا فكيف يعقل كون فعل تكوينياً مع قطع النظر عن مبرزيته لذلك الفعل الجانحي عبادة ، وقد اغتر بمثل ذلك من زعم أنّ السجود أوالركوع عبادة ذاتاً مع وضوح أنمجرد الوقوع علي الارض أو الانحناء بمقدار خاص ولولم يكن لابراز فعل جانحي بل لغرض آخر كتقبيل ولده أو تعفير جبهته أو نحو ذلك ليس بعبادة كيف و يتحقق ذلك من الكفار المنكرين لوجود المعبود تعالى ، فالتأمل في حقيقة العبادة يعطي عدم تعقل كونها ذاتية ولعل النكتة فيتطابق آراء العقلاء على جعل فعل كالخشوع أو السجود مبرزاً للفعل الجانحي الذى أنه روح العبادة إنّما هو التناسب بين الانخفاض الظاهري بالجسد مع الانخفاض الباطني بالقلب ، و كيف كان فليس للعبادة نوعان بل هي نوع واحد مركب من فعلين جانحي و جارحي كما عرفت (و مما ذكرنا) ظهر ما في تحقيق بعض المحققين (قده) في المقام في تعليقته على الكفاية من أن بعض الأشياء ينطبق عليه عنوان حسن بالذات و بعضها ينطبق عليه ذلك العنوان بالعرض فالاول كالخضوع والخشوع عبادة ذاتاً والثاني كاكرام زيد إذا أتى به لاجل أمر المولى عبادة عرضاً ، وجه الظهور عدم تعقل حسن الخضوع والخشوع مع قطع النظر عن إبرازهما بالفعل الجانحي فانطباق العنوان الحسن عليهما ليس بالذات بل بالعرض لحكايتهما عن أمر قلبي ، مع أنّ ماعَرَّف به العنوان الحسن بالعرض يتأتي في التوصليات بل في المباحات ضرورة إمكان جعلها عبادة بأن يأتي بها بقصدأمرها بحيث لولم يأمر الشارع بالتوصليات و لم يرخص فيفعل المباحات لما فعلهما ، و معه كيف يكون ذلك تعريفاً للعبادة فتدبر جيداً .

ثم إنّ ماذكره صاحب الكفاية (قده) في تعريف التعبد العبادة في مقام تصوير ما يقع معروض

النهى الذى يقتضى فساد العبادة إنّمايتم على مذاقه (قده) من عدم تقوم العبادة بقصد العزيز بل كـون عنوان التعبد كيفية منتزعة عـن فعل مأتى بـه بقصد القربة ككون الآلية فى المعانى الحرفية من كيفيات الاستعمال، وأمّا على مذاق جماعة من تقوّم العبادة بقصد القربة فيشكل ذلك جدّاً ضرورة لزوم وجود الأمر فعلاً حتى يتحقق بقصده عبادية العبادة و تكون هى معروض النهى مـع أنّ لازم عروض النهى فعل عـدم الأمر به جزماً لدى الكل حتى من لايقول بدلالته على الفساد حيث يكتفى فى صحة العبادة بالملاك ، فليكن مـرادهم من النهي في العبادة كشف النهى عن عدم كونها عبادة من أول الأمر لا كونها عبادة فاسدة لصيرورتها معروض النهى .

(الخامس) أنّ مـورد النزاع كماأفاده صاحب الكـفاية و تبعه بعض محققي تلامذته (قدهما) إنّماهو فيما يتصف بالفساد تارة لنقصان أجزائة و شرائطه فلايترتب عليه أثره و بالصحة أخرى لعدم النقصان فيترتب عليه أثره ، فماليس كذلك مـن المعاملات كأسباب الضمان أو الطهارات لاينفك عنها أثرها لايتصف بالفساد أصلاً فلا يدخل فى مورد النزاع أبداً (فان قلت) كيف تكون الطهارات من ذلك ولافرق بينهما وبين الملكية على القول بأن الطهارة إعتبار شرعى فكما أنّ النهى عن أسباب الملكية يوجب عدم ترتب المسبب فليكن النهى عـن أسباب الطهارة يوجب عدم ترتب المسبب (قلت) الفرق بينهما أنّ الملكية فعل مباشرى للشارع و فعل تسبيبيّ للمكلف فيصح إتصافها بالفساد بمعنى إستلزام النهي عن أسبابها عدم ترتب مسببها بخلاف الطهارة لانّ ترتبها علي أسبابها قهرى فلا يتصف بالفساد (وربمانوقش) فى تعريف الفساد بذلك بأنّ أسباب الضمان أيضا تتصف بالفسادتارة و بالصحة أخرى فاتلاف مال الحربى مثلاً لا يوجب[٧] و اتلاف حبّة شعير و لو من مسلم لا يوجبه و إتلاف حقّة شعير يوجبه ، فالصحة فى ترقب الأثر والفساد عدمه ففى مثل إتلاف مال الحربى لايترقب الضمان (ويندفع) بأن الصحة والفسادهماترتب الأثر و عدمه بالنسبة إلى موضوع قابل كمال محترم فى أسباب الضمان ففيما لا إحترام له شرعاً كمال الحربى لا موضوع حتى يترتب عليه الأثر و كذا فيما ليس بمال أو ليس له بدل كحبّة الشعير ، ففى موضوع الصحة والفساد فى المعاملات يشترط أمور

[٧] الضمان وإتلاف مال المسلم يوجبه

ثلاثة كونه مالاً و كونه محترمًا و كونه مما له البدل ، ثم لا معنى لترقب الأثر إذ مع تحقق موضوع ترتب الأثر يترتب قهراً و مع عدم تحققه لا يترتب أصلاً و لا معنى لترقبه .

و لبعض أعاظم العصر دام بقائه الشريف مقدمة طويلة فى المقام إقتصر عليها فى التمهيد للبحث عن المسئلة (حاصل) ما أفاده فيها بطوله أن الصحة والفساد ليسا وصفين لنفس العنوان إذ لا دخل للعنوان فى ذلك بل الصحة عبارة عن كون الشيئي بحيث ينطبق عليه عنوان ذوأثر والفساد عبارة عن كونه بحيث لاينطبق عليه ذلك ، و على ذلك فرّع أموراً لا يهمنا التعرض لها (ويتوجه) عليه أنّ العنوان كما أنهغير دخيل في الاتصاف بالصحة والفساد حسب إعترافه مدظله كذلك غير دخيل فىترتب الأثرعلي الشيئى وعدم ترتبهكيف وربما ينطبق العنوان علىالفاسد أيضاً كانطباق عنوان الصلاة على فاقد غير الركنيات من الأجزاء والشرائط ، بل الصحة و الفساد و صفان لذات الموضوع بلا دخل لانطباق العنوان و عدمه فىذلك على ما هوالحق منعدم ثبوت حقيقة شرعية فىشيئى من الالفاظ المستعملة فى الشرع و من عدم وضع الالفاظ لخصوص الصحيح من المركبات بل للاعم منه و من الفاسد ، كما فى المعاجين و المركبات الخارجية كالدابوقة والبطيخ و نحوهما من الفواكه و غيرها حيث يطلق عناوينها على الفاسد منها أيضًا ، نعم قد لايطلق عليها عناوينها إذا كانت فى الفساد بمرتبة خرجت عن تلك الحقيقة عرفاً و صارت حقيقة أخرى مباينة معها كصيرورة الكلب الواقع فىالمملحة ملحاً إذمواده الاولية موجودة فيه قطعاً لكنها إستحالت إلى حقيقة أُخرى مباينة مع الأولى و هذا خارج عما نحن فيه إذ الكلام فيما صدق عليه حقيقته الاولية عرفاً لكن عند نقصان بعض الاجزاء أو الشرائط لايترتب عليه أثره المرغوب منه فيوصف بالفساد و عند تمامية أجزائه وشرائطه يترتب عليه أثره ذلك فيوصف بالصحة (وبالجملة) فماذكره هذا القائل مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية فى ألفاظ العبادات والمعاملات وعلي وضع ألفاظها لخصوص الصحيحة وحيث تقدم فىمحله فساد كلا المبنيين فالابتناءُ مثله .

(الامر السادس) قدظهر مما أسلفناه أن الصحة و الفساد كما نبه عليه صاحب الكفاية(قده) و صفان إنتزاعيان عن الموضوع الخارجي بلحاظ ترتب أثره عليه و عدم ترتبه و هما يختلفان باختلاف الأنظار فالاختلاف في تفسير الصحة و الفساد ليس إختلافاً في حقيقتهما بل في الآثار المرغوبة من الشيئي ، لكن فصّل بعض الاساطين (ره) بين الموارد حيث قال بأنّ تقابل الصحة و الفساد ليس من تقابل السلب و الايجاب لانهما الوجود والعدم المحموليان اللذان لاتخلوعنهما ماهية من الماهيات و ليس كذلك الصحة و الفساد ، و ليس من تقابل التضاد الذى كلا المتقابلين فيه وجوديان إذ الفساد ليس أمراً وجودياً حيث لايحتاج إلى علة بل يكفي فيه عدم علة تقتضي الصحة ، و إنّما هو من تقابل العدم والملكة ، ثم الصحة قد تقال في مقابل العيب أي إنتفاء أجزاء غيرمقومة للشيئي وهي أجزائه الكمالية وهذا خارج عن محل الكلام وقد تقال في مقابل الفساد أي إنتفاء أجزاءٍ مقومة وهذا هومحل الكلام ، فقد تكون بالنسبة إلي أمور خارجية كالمعاجين و غيرها من التكوينيات ولا كلام لنا فيها وقد تكون بالنسبة إلى أمور شرعية فان كانت من البسائط لم تتصف بالصحة والفساد لأنّ أمر البسائط دائرٌ بين الوجود والعدم فلامعنى لكونها صحيحة تارة و فاسدة أخرى وإن كانت من المركبات ففي الموضوعات كالمكلف البالغ العاقل لامعني للاتصاف بالصحة والفساد إذ مع تحقق الموضوع يترتب الحكم و بدونه لاحكم أصلاً وكذا في الأحكام أي الكبريات المجعولة بنحو القضية الحقيقية ، يصح الاتصاف بهما في متعلقات الاحكام أعني أفعال المكلفين سواء العبادات و المعاملات ، أمّا المعاملات ففي تطبيق كبرى مجعولة شرعاً علي موارد جزئية إذمع الانطباق يترتب الأثر وهو المسبب فالمعاملة صحيحة و بدونه لايترتب فهي فاسدة (ودعوى) أن صيغ العقود والايقاعات ليست من قبيل الأسباب لمسبباتها بل تقدم في مبحث الصحيح و الأعم أنها من قبيل الآلة لانشاء المسببات فتحقق المسبب عند تحقق الآلة قهري خارج عن إختيار المكلف فكيف تتصف بالصحة و الفساد (مدفوعة) بأن الآلة إن تحققت على نحو إعتبره الشارع من القيود المأخوذة فيها ترتب عليها ذو الآلة فكانت المعاملة صحيحة وإلاّ لم يترتب عليها فكانت فاسدة ،

فالتفاوت بين الصيغ ومسبباتها يكون بالاعتبار كتفاوت المعنى المصدرى مع الاسم المصدرى فالاتصاف بالصحة والفساد انما هو بالاعتبار الثانى ، و أمّا العبادات ففى آثارها التكوينية كالنهى عن ألفحشاء فى الصلاة والجُنة من النار في الصوم ونحوهما فالعبادة صحيحة عند ترتب تلك الآثار عليها، فاسدة عند عدم ترتبها (و دعوى) أنّ الآثار التكوينية للعبادة غير مأموربها كما تقدم في مبحث الصحيح و الاعم مع أنّ الصحة تلازم المأمور به فكيف ألتوفيق (مدفوعة) بمنع تلازم ألصحة مع المأمور به لأنّ نسبة متعلقات الأحكام إلى الصحة ليست نسبة،

المؤثر إلى أثره ،كى يتلازمان و على فرضه فبعد جعل الطبيعى موضوعاً في الشرع لذلك الأثر يحرز من إنطباق الطبيعى على الفرد الخارجي ترتب ذلك الأثر ، ثم ألصحة والفساد هل هما أمران واقعيان أم إنتزاعيان أم يفصّل بين العبادات والمعاملات ألحق ، أنهما في غير الاحكام الظاهرية أي الواقعية الأوليه والثانوية يكونان من الأمور التكوينية ، أمّا فى الواقعى الأوّلى فلانّ الصحة فيه كما عرفت ترتب الأثر ألتكوينى و أمّا فى الواقعى الثانوي فـلانّ الظاهر مـن أدلته تحقق الأثر الواقعي الأوّلى فيه فى رتبة الاضطرار إلي شيئٍ من القيود ، أمّا فى المعاملات فلانّ صيغ ألعقود من قبيل الأسباب التوليدية لمسبباتها فترتب المسببات عليها ألذى هو معنى صحتها أمرٌ تكويني ، نعم ألصحة فـى الأحكام ألظاهرية كمؤدى الاستصحاب و سائر الاصول أومودى ألخبر الواحد أمرٌ مجعول من قبل الشارع سواءٌ قبل إنكشاف الخلاف أو بعده أمّا قبله فلامكان مخالفتها مع ألاحكام الواقعية فلابد أنْ تكون صحتها مجعولة من قبل الشارع و أمّا بعده فلفرض المخالفة مـع الواقع فلابد أن تكون الصحة مجعولة ، فهذا الحكم ظاهرى من جهة حفظ الشك فـى موضوعه و شبيه بالواقعي الأوّلى من جهة الاجزاءِ مالم ينكشف ألخلاف و بالواقعى ألثانوى مـن جهة إمكان إنكشاف ألخلاف : إنتهى .

و ملخّصُ ماذكره (ره) دعاوى ثلاثة إحديها أنّ الصحة فى العبادات بمعنى ترتب أثرها التكوينى كالنهى عن الفحشاء للصلوة والجُنة من النار للصوم ونحوهما فى غيرهما ثانيتها أنّ ألصحة فى المعاملات بمعني ترتب ألمسبب ألذى هو بمنزلة الاسم ألمصدرى

للصيغ عليها ثالثها، أنّ ألصحة فى ألاحكام ألظاهرية مجعولة ، و في طول هذه الدّعاوى ألثلاثة يجعل ألكاشف عن إنطباق ألعنوان على ألشيئى في العبادات والمعاملات ترتب أثره عليه و كل هذه ألامور فاسدة أما ألدعوى ألاولى فلانّها تنافى مبناه ألذى ذكر فى مواضع عَديدة من ألاصول كالتعبدى وألتوصلى وبحث ألصحيح وألاعم فى مقام ألجواب عن صاحب ألكفاية ألقائل بالاشتغال عند الشك في دخل شيءٍ في ألعباة من جهة الشك في تحقق الآثار ألمطلوبة منها، من أنّ الآثار ألتكوينية للعبادة لاتقع تحت ألامر لأنها بمنزلة ألدواعى ربما تترتب عليها و ربما لاتترتب لامكان دخل أمور أخر فيها كشرائط ألقبول أى الخضوع والخلوّ عن ألصفات ألرذيلة وألتحلّي بالصفات ألحميدة أو أمور خارجة عن إختيار المكلف، كما أنّ الداعى لشراءِ ثوب قد يكون لبسه لكن لايترتب عليه ، فالداعى علي الشئى لايلزم تحققها خارجاً (وجه ألمنافاة) أنّ الاثر التكوينى إذا كان حسب إعترافه فى غير مقام بمنزلة ألداعى ربما يتخلف عن ألعبادة فكيف يمكن أن يكون ترتبه عبارة عن ألصحة مع أنّ ألصحة لابد أن تكون موجودة حتى مع عدم ترتب ألاثر ألتكوينى وعدم تحقق ألداعى ، فبين ألكلامين تهافت واضح ، مع أنّ ألبحث عن ألصحة وألفساد لابد أنْ يعم مذهب ألاشعرى ألمنكر للملاكات ألواقعية ألكائنة فى متعلقات ألتكاليف ألتى هى عبارة عن آثارها التكوينية ألمترتبة عليها خارجاً فلابد أن تكون ألصحة بمعنى يقول به ألاشعرى أيضاً و هو غير ترتب ألاثر ألتكوينى ، مضافاً إلى أنّه لا معني — لجعل ترتب هذا ألاثر كاشفاً عن إنطباق عنوان ألشيئى من ألعبادة أو ألمعاملة عليه إذ ألآثار ألتكوينيه ليست أمور أمحسوسة ملموسة حتى يمكن جعلها كاشفة عن إنطباق عنوان العبادة أو ألمعاملة على ألشيئى بل هى أمور معنوية محتاجة إلى كاشف عن تحققها و ما يكون بنفسه محتاجاً إلى ألكاشف كيف يمكن جعله كاشفاً عن غيره فلابد أن يكون إنطباق ألعنوان كاشفاً عن ترتب هذا ألاثر ولايمكن أن تكون ألصحة عبارة عن ترتبه، هذا كله مع أنّك عرفت فى جواب بعض أعاظم ألعصر فى ألامر ألخامس أنّ إنطباق ألعنوان بنفسه لايمكن أن يكشف عن ألصّحة لصدقه على ألفاسد أيضاً فكشفه عن ألصحة مبنيٌّ على ألقول بثبوت ألحقيقة ألشرعية فى ألفاظ ألعبادات

وبوضع تلك الالفاظ على الصحيحة منها دون الفاسدة و كلا المبنيين فاسدان ، بل لو أمكن كشف العنوان عن الصحة لكن الصحة ليست وصفاً لنفس العنوان بل هي ملازمة معه خارجاً (فالحق) مع صاحب الكفاية (قده) في جعل الصحة في العبادات عبارة عن وصف ينتزع عن تمامية الاجزاء والشرائط ومن المعلوم أنّ الآثار التكوينية أي النهي عن الفحشاء أو القرب به تعالى والعقلية أي الاجزاء إنّما تترتب على عبادة تامة الاجزء والشرائط .

و أمّا الدعوى الثانية، فلأنّه لامعنى لجعل الصيغ التي هي باعترافه آلة للابراز عبارة عن معنى مصدرى يوجد المسببات إذ الآلة ليست معنى مصدريًا كي تتحد مع المسبب وجوداً و يكون التفاوت بينهما بالاعتبار ، و إنّما المعنى المصدرى الذى شأنه ذالك عبارة عن إنشاء المعاملة الذى هو فعل النفس والصيغ آلة لابرازه، مضافاً إلى المنافات بين جعل الصيغ آلة للابراز وبين ما في أحد تقريريه من جعلها عبارة عن الاسباب التوليدية إذ على الاول لاتكون الصيغ مؤثرة في ايجاد المسببات بخلافه على الثاني و تقييد الكلام بكونه أسباباً توليدية لدى العرف مقررة لدي الشرع لايدفع التهافت بدعوى إرادة التطبيق على الارتكاز العرفي إذ الغرض من ذلك الاستنتاج في التأثير والتأثر وكون ترتب المسببات قهرياً تكوينياً ، كمالامعنى لجعل الصحة في المعاملات عبارة عن المعنى الاسم المصدرى إذ لو كان المراد من هذا المعنى ما يتحقق بنظر العرف فهو يحصل ولومع عدم حصول ما إعتبره الشارع في الصيغ من العربية والماضوية ونحوهما من الشرائط أوالموانع فلايمكن أن تكون الصحة الشرعية عبارة عن ذلك ، ولو كان المراد أمراً شرعياً فامّا أن يراد به الاحكام الشرعية المترتبة علي المعاملة كحلّ التصرف وجواز البيع ونحوهما و هذه ليست من قبيل الاسم المصدر للصيغ ولاعبارة عن صحة المعاملة بل هي آثار شرعية تترتب على المعاملة الصحيحة ، أويراد به الحكم الوضعي أعني نفس الملكية بأن يعتبرها عقيب تحقق الصيغ بما لها من الشرائط فيكون فعلاً مباشرياً للشارع و تسبيبياً للمكلّف كما تقدم عن بعض المحققين (قده) في التعليق على الكفاية ، وهذا حيث يكون حكماً شرعياً فليس من قبيل الاسم المصدر للصيغ ولاعبارة عن الصحة

إذ أمره دائر بين ألوجود وألعدم فاتصافه بالصحة وألفساد نظير إتصاف موضوعات ألاحكام أي ألمكلف البالغ المستطيع بهما بالنسبة إلى وجوب ألحج ألذي صرّح بأنَّ إتصافه بهما يوجب إنقلاب ألامر ألخارجي ألعرفي إلى ألشّرعي ، ودعوى أنَّ ألموصوف بالصحة في المعاملات إنَّما هو ألمصاديق ألخارجية دون ألكبريات ألشرعية مدفوعة، بأنَّ موضوع ألاحكام ألشّرعية أيضاً كذلك لانَّ كلّي ألمكلف البالغ ألمستطيع يراد تطبيقه على ألافراد ألخارجية ، فهذا ألحكم ألوضعي ألذي يقع متعلقاً لأحكام شرعية كحلّ ألتصرف وجواز ألبيع ونحوهما من آثار ألمعاملة بعينه مثل موضوعات ألاحكام الشرعية ألتي إعترف بعدم جريان ألصحة و ألفساد فيها (فالحق) أنَّ الصحة في المعاملات كالعبادات وصف إنتزاعي عن تماميّة الاجزاءِ و ألشرائط والآثار الشرعيّة انما تترتب على ألصحة كما أفاده صاحب ألكفاية (قده) .

وأمَّا الدعوى الثالثة فلانَّه لايعقل كون ألصحة في ألاحكام ألظّاهرية مجعولة إذ ألمؤدى إنْ طابق ألواقع فليس شيئاً ورائه كي يحتاج إلى جعل ألصّحة له وإنْ خالف ألواقع فمع ألتّحفظ على إطلاق ألحكم ألواقعي و عدم تقييده في مورده لايعقل جعل الصحة لهذا ألمؤدى للزوم ألمناقضة بين ألحكمين ومع عدم ألتّحفظ على إطلاقه بمعنى تقييده بالنسبة إلى ذلك ألمورد ليس هناك جعل آخر يُسمّى بالحكم ألظاهري كي تكون ألصحة مجعولة له ، بل ليس إلاّ ألصحة ألموجودة بالنسبة إلي ألحكم الواقعي أعني تماميّة ألاجزاءِ وألشرائط هذا مع عدم إنكشاف ألخلاف ، أمّا معه فيجري ماقلناه أخيراً من ألدّوران بين مايستلزم ألمناقصة ومايستلزم الاتحاد مع ألحكم الواقعي ، فالصحة في الاحكام الظاهرية كغيرها تكون بمعنى ألتمامية ألتي تترتب عليها آثار شرعية وعقلية وتكوينية (فالحق) مع صاحب الكفاية (قده) فيما أفاده في ألمقام و محصّله أنَّ الصحة وألفساد و صفان إضافيان يختلفان باختلاف الآثار و ألاغراض مع كون ألصحة ألتّمامية وألفساد عدم ألتمامية أبداً فربَّ شيئ صحيح أيْ تمام بلحاظ أثر أو غرض كالتّبريد في فاكهة غير ناضجة لم تبلغ حد كمالها و فاسد أيْ غير تمام بلحاظ أثر أو غرض كالطعم أو اللّون بالنسبة إلى تلك الفاكهة ، فالآثار ألتي تختلف باختلاف ألاغراض هي مقياس ألصحة و ألفساد

فى العبادات والمعاملات ، وهذا الذى ذكرنا من المقياسية هو مراد صاحب الكفاية (قده) من التعبير بانصاف الأشياء بالصحة والفساد بالقياس إلى الآثار لاماقديترآئى منه من كون الصحة ترتب الآثار و الفساد عدمه كي يشكل بالتهافت بين الصدر و الذيل حيث جعل الصحة التمامية تارةً و ترتب الأثر أخرى و كما يختلف الصحة و الفساد بلحاظ الآثار مع إتحاد المعنى كذلك يختلفان بلحاظ الأنظار مع إتحاد المعنى أى التمامية و عدمها فبنظر المتكلم يكون التمامية بموافقة الشريعة و عدمها بعدم الموافقة و بنظر الفقية يكون التمامية بسقوط القضاء و الاعادة و عدمها بعدم سقوطهما ، فان أرادالمتكلم من الأمر الذى موافقته الصحة عنده خصوص الواقعى دون الاضطرارى و الظاهرى و اقتصر الفقيه فى الاجـزاء علي خصوصه دونهما أو أراد المتكلم من الأمر مايعمهما و قـال الفقيه بالاجزاءِ مطلقاً حتى فيهما تطابق النظران فى الصحة والفساد ، وإن إختص الأمر لدى المتكلم بالواقعى وعمَّ الاجزاء لدى الفقيه غيره أو عمَّ الامر لديه للاضطرارى و الظاهرى ولم يقل الفقيه بالاجزاءِ فيهما إختلف النظران في الصحة والفساد .

نعم ماذكره صاحب الكفاية (قده) بعد ذالك في التنبيه قدينا في ذالك حيث قال ما محصله أن الصحة والفساد لدى المتكلم أمران ينتزعان من موافقة المأتي به الذى هوفعل تكويني للمكلف مع الأمرالذى هو مجعول شرعي وعدم موافقته له ، ولدى الفقيه يختلفان حسب العبادات و المعامـلات ففـى العبادات أمران عقليان بالنسبة إلى الأوامر الواقعية إذ بعد الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي لايبقى مجال لثبوت القضاء أو الاعادة بحكم العقل بل يستحق المثوبة ، و مجعولان بالنسبة إلى الأوامر الظاهرية لان سقوط القضاء و الاعادة مع إمكان المخالفة للواقع إنَّما هو منةً على العباد تسهيلٌ على المكلفين و لـذا قديثبتان ، و فـي المعاملات مجعولان مطلقاً لوجود الامضاء فيها إذلولا الامضاءُ لم تصح معاملة ، و هـذا المقال بظاهره يهدم مقاله المتقدم من أنالصحة لدى الكل بمعنى واحد هو التمامية والفسادعدمها والاختلاف من جهة الآثار التى هي فى طول الصحة ، إذظاهره إختلاف نفس الصحة والفسادباختلاف الآثاروالأنظار و كونهماإنتزاعيين لدى المتكلم وعقليين تارةً وجعليين أخرى لدى الفقيه، إلّاأنْ يحمل هذاالمقال علي إرادة بيان آثار الصحة و الفساد لانفسهما

و أنّ تلك آثار تختلف باختلاف الأنظار فتارة تكون إنتزاعية و أخرى عقلية و ثالثة جعلية (و كيف كان) فالحق أنّ الصحة هي التمامية والفساد عدمها والتمامية أو عدمها أمر ينتزع عن الموجود التكويني أعني فعل المكلف الصادر منه خارجاً الذي هو في طول الأحكام الشرعية المجعولة كبروياً وضعية كانت أم تكليفية و مقدم على الآثار الخارجية المترتبة على متعلقات تلك الاحكام عقلية كانت أم شرعية أم إنتزاعية ، ففعل المكلف الذي يتصف بالصحة والفساد سواء في العبادات والمعاملات موضوع للآثار المرغوبة من الصحة لدى الكل فهو مقدم عليها خارجاً بحسب الوجود و متعلق للاحكام الشرعية المجعولة بنحو الكبروية فهو في طول جعلها بحسب الوجود ، فلا ترتب الآثار وعدمه عبارة عن الصحة والفساد لانها في طول تحقق الفعل على أحد نحوي الصحيح والفاسد ولا المجعولات الشرعية من التكليفية والوضعية عبارة عن الصحة لأنها مقدمة على وقوع الفعل على أحد النحوين ، بل الصحة و الفساد ينتزعان عن تماميّة الفعل الواقع في الخارج بحسب ما أعتبر فيه شرعاً من الأجزاء والشرائط و عدم تماميته أمّا الجعل في الاحكام الظاهرية والاضطرارية فقد عرفت أنّه غير معقول بل لامعنى للحكم الظاهري أصلاً لانّ الطرق والمحرزات بما هي طرق و محرزة لامعنى للجعل فيها ، إذ لو كانت لها الطريقية بأن كانت مطابقة للواقع لم يكن في البين إلّا الحكم الواقعي و لو لم تكن لها الطريقية بأن كانت مخالفة للواقع لم تكن فيها شيئ أصلاً كي يكون مجعولاً ، بل مع بقاء إطلاق الحكم الواقعي لا يمكن جعل حكم ظاهري في طوله لانّه خلف فرض الطوليّة و راجع إلى المناقضة و مع تقييد الواقع بالنسبة إلي القيد المضطر إليه ، يوجب زيادة فرد للمطلق ، فالصلاة إذا قيدت بقيد كالطهارة عن الخبث أو الستر ثم قيد ذلك القيد بحال الاختيار فهذا التقييد الاخير يوجب صيرورة الصلاة بدون الطهارة أو السّتر فرداً للمطلق الذي تعلق به الامر اولا ، فلاحاجة الى جعل حكم آخر بل لايعقل ذلك لما عرفت ، نعم ، العذرية ممكنة لكنها ليست حكماً قبال الحكم الواقعي بل حقيقتها ، العفو ، عن ذلك الحكم وتقييده كما عرفت ، أمّا الجعل في المعاملات بنحو الكبروية بسبب الامضاء فلامعنى له لانّ الكبريات المجعولة شرعاً تكليفية كانت

أم وضعية كما فی المعاملات لامعنى لاتصافها بالصحة والفساد لانها تامة لانقص فيها كی يمكن إتصافها بالفساد و حيث أنّ الصحة و الفساد من قبيل العدم و الملكة فلايمكن إتصافها بالصحة أيضاً ، نعم لما كانت مصاديق تلك الكبريات أُموراً خارجية فربما يجتمع فی مصداق الأجزاء والشرائط المعتبرة فی الكبرى المجعولة كالعربية والماضوية ونحوهما للصيغة فيتصف بالصحة لانه تام ويترتب عليه الأثر المرغوب بلحاظ تلك الكبرى وربما لايجتمع فيه بعضها كما فی خلو الصيغة عن الماضوية فيتصف بالفساد لانه ليس تماماً بلحاظ تلك الكبرى ولا يترتب عليه الأثر المرغوب .

(وما فی تعليقة) بعض المحققين (قده) على الكفاية من أن الصحة فی العبادات وهی سقوط القضاء والاعادة أمر عقلی إنتزاعی لاجعلی إذ العقل ليس له حكم كی يكون مجعولاً و إنّما القوة العاقلة شانها الدرك ، فبعد موافقة المأتی به للمأمور به و عدم وقوع خلل فيه يدرك العقل عدم الأمر بالاعادة أو القضاء فينتزع من ذلك الصحة وبعد وقوع خلل فيه وعدم موافقته للمأمور به يدرك بقاءَ الامر بهما فينتزع منه الفساد ، كما أنّ استحقاق المثوبة مدرَكٌ عقلی نعم مدح الفاعل حكم عقلائی ، أمّا المعاملات فالصحة فيها أمر مجعول شرعاً لان الملكية أو الزوجية مثلا فعل تسبيبی للمكلف وفعل مباشری للشارع لكن جعلهما ليس بنحو الكلية بل الجزئية أی الملكية أو الزوجية الخاصة عقيب كل سبب أوجَده المكلف ، أمّا الادلة المطلقة كاوفوا بالعقود أو من حاز ملك أو نحوهما فهی فی مقام الاخبار عن جعل تلك الاحكام الوضعية الخاصة عقيب أسبابها الخارجية المخصوصة التي يوجدها المكلفون فی الخارج تدريجاً لا فی مقام جعل تلك الاحكام بنحو الكلية إذ لايترتب آثارها عليها فعلاً في الاحكام التكليفية كی يصحّ جعلها بنحو الكلية و إنّما تترتب علي كل فردٍ فردٍ فی الخارج فلابد أن يكون جعلها كذلك (غير سديد) فی العبادات والمعاملات معاً ، أمّا فی العبادات فلمنع الكبرى أولاً لما فصّلناه فی محله من أن العقل له مدركات وله علي طبق مدركاته وفي طولها أحكامٌ كما فی باب الاطاعة والامتثال فإن الحاكم بالاستقلال فی هذه المرحلة ليس إلاّ العقل وكما في جلب

المصلحة و دفع المفسدة فان الحاكم بحسنهما العقل وكذا الحاكم بحسن العدل وقبح الظلم ، فالآراءُ العمومية للعقلاء ليست إلاّ عبارة عن أحكام عقلية إذ العقلاء إنّما تكون لهم تلك الآراء باعتبارعقولهم وتفصيل ذلك موكول إلى محله ، ولمنع الصغرى ثانياً لان سقوط الاعادة مطلقاً والقضاء بناءاً علي كونه بالأمر الأول كماهو الحق عندنا إنّما هما من حكم العقل بعد تحقق المأتى به مطابقاً للمأمور به فبعد ما أدرك المطابقة يحكم بأن الأمر بعد ذلك لايؤثّر فى الالزام على الامتثال فى الوقت أو في خارجه ، نعم بناءاً على كون القضاء بأمر جديد يدرك وجود الأمر بالقضاء حينئذ لتحقق موضوعه وهوفوت الواجب فى وقته ، وأمّا فى المعاملات فلانهاليست أحكاماً وضعية للشارع بل أمور عرفية تتحقق بتحقق أسبابها ممضاة لدى الشارع مع زيادة قيود دخيلة فى ترتب آثارها عليها لا فى أصل تحققها ، فترتب الآثار الشرعية للملكية والزوجية عليهما خارجًا غيرتحققهما بأسبابهما العادية قهراً تكويناً والمجعول الشرعي الذى أُعتبر فيه قيود هوالاول دون الثّانى وهو ظاهرقوله تعالي أو فوا بالعقود لان وجوب الوفاء بترتيب آثار العقد عليه خارجًا حكم تكليفى فى طول تحقق أصل العقد بحقيقته العرفية ، نعم فيما ليست له حقيقة عرفية كالملكية فى الأراضى المفتوحة عنوة أو المباحات الأصلية تكون أحكاماً وضعية مجعولة من قبل الشارع بمثل قوله عليه السلام من حاز ملك أوقوله عليه السلام من أحيا أرضاً فهى له لكن جعلها بنحو الكلية كماستعرف ، فالتصرف فى الادلة الظاهرة فى إمضاء المعاملات العرفية بحملها على الاخبار عن الجعل تأويل فى الظاهر من غير دليل ، ثم لو سلمنا أن المعاملات أحكام وضعية مجعولة للشارع فهى كسائر الشرعية التكليفية كالاحكام الخمسة أو الوضعية كالطهارة والنجاسة اللتين هما عنده إعتباران شرعيان وكالضمان و غيرها إنما تكون مجعولة بنحو الكبرى الكلية كما في جميع القوانين المجعولة لدى السلاطين وأرباب كل ملة ونحلة ، فانها لم تجعل بنحو الجزئية لدى كل موضوع موضوع بل بنحو القضية الحقيقية لضرب القاعدة غاية الأمر لابد من مصحّح لهذا الجعل ويكفى لذلك الفراغ من الجعل .

السّابع أنه لولم يدل دليل على إقتضاء النهى عن الشيئى فساده ولاعلى عدم

الاقتضاءِ فشككنافي ذلك فليس في المسئلة أصل يعول عليه بل ألاصل في ألمسئلة ألفرعية في ألمعاملات يقتضي ألفساد بمعنى عدم ترتب الآثار الشرعية عليها كما هو ألشأن في جميع ذوات ألاسباب لدى ألشك في تحقق أسبابها على النّحو ألمؤثر في تحقق ألمسببات فانّ ألاصل عدم ترتب آثارها عليها، أمّا في ألعبادات فالاصل يقتضي ألفساد بحسب ألظاهر وعالم الاثبات أعني موافقة ألامر لعدم موافقته بعدم ألموضوع وهو ألامر حسب فرض كون ألنّسبة بين متعلقي ألامر و ألنهي ألعموم ألمطلق في ألمسئلة بمعنى تقيُّد مورد ألامر بغير مورد ألنهي قضاءً لاستحالة إجتماعهما في حصةٍ واحدة من ألطبيعة ، و كذا بحسب ألواقع و عالم ألثبوت أي ألملاك لاحتمال أنْ يكون ألبغض ألواقعي ألذي هو مقتضى ألنهي (إمّاما نعاً) عن تأثير ملاك الأمر في ألمحبوبية بمعنى أنَّ مورده محبوبٌ في حدّ ذاته لكن إقترانه بما لايلائم طبع ألمولي يمنع عن إتّصافه بألمحبوبية فعلاً كي يمكن التّعبُّد به فهو نظير ألتعظيم للمولى حال إهانته أو إهانة ولده بضربٍ و نحوه فانّ ألتعظيم في نفسه محبوبٌ لكن مجاورته مع مايبغضه المولى أخرجته عن الصلاحية للتقرب به إليه (وإمّا سببًا) لقلع إقتضاءِ المحبوبية عن تلك ألحصة من ألطبيعة وإن شئت قلت بكشفه عن عدم إقتضاء ألمحبوبية في هذه ألحصة من أول ألامر ، فمع وجود إحتمال أحد ألامرين ثبوتاً لاسبيل إلى إحراز ملاك ألامر حتى يمكن ألتّعبُّد به فلا محرز لصحة ألمأتي به (فتلخص) أنَّ مقتضى الاصل في ألمسئلة ألفرعية في ألمعاملات والعبادات مطلقاً بحسب ألظاهر و عالم الاثبات وبحسب الواقع وعالم ألثبوت هو الفساد ، وبما ذكر يتضح مراد صاحب الكفاية (قده) من مقاله في ألمقام .

(فما في تعليقة) بعض ألمحققين (قده) في ألمقام و حاصله ألفرق بين جعل ألمسئلة عقلية مع جعلها لفظية فعلى ألاوّل يكون مقتضي ألاصل في ألمسئلة ألاصولية في ألعبادات هو ألصحة لعدم موافقة ألامر قطعاً للتنافي بينه و بين ألنهي لكن ألملاك موجود جزماً لاستجماع ألاجزاء وألشرائط فتصحّ بالملاك دون ألامر ، نعم مقتضاه في ألمسئلة ألفرعية ألفساد للشكّ في تحقق ألعبادة ألمقرّبة وأصالة الاشتغال تقتضي الاتيان بمايستيقن معه بالمقربية ، وعلى ألثاني يكون مقتضى ألاصل ألصحة للشك في المانع من جهة دلالة ألنهي على ألفساد فيد فعه أصالة العدم (غير سديد)

لان إستجماع الاجزاء وألشرائط مع كون ألمسئلة عقلية إنمايتم لوإنحصرت ألاجزاءُ وألشرائطُ بهذه الصورية ولم يحتمل دخل أمرواقعي فيالعبادة، هو ألتقرب أمّا مع إحتماله كما هوألحق فالشك في تأثيرألبغض المستفاد من ألنّهى فى عدم حصوله بأحد ألنحوين ألمتقدمين كافٍ لعدم إحراز الاستجماع كما إعترف به بالنسبة إلى ألمسئلة ألفرعية إذلولا هذا ألاحتمال لم يكن لاصالة الاشتغال وجهٌ بل كان مقتضى الاصل ألبرائة عن دخل شيئ آخرفي تحقق ألعبادة ، فمع وجودهذا الاحتمال يكون مقتضى ألاصل الاشتغال مطلقاً و مع عدمه يكون مقتضاه ألبرائة مطلقاً فلا فرق من هذه الجهة بين ألمسئلة الاصولية وألفرعية ، نعم مقتضى ألاصل بالنسبة إلى ألمانع لدي ألشك في دلالة أللفظ على ألفساد و عدمه عدم المانع سواءٌ شك في ما نعية ألموجود أو في أصل وجود ألمانع إذألمانع بوجوده مخلٌّ وليس عدمه شرطاً كما حققناه في محله ، ولعلَّ إلى بعض ماذكرنا أشار بأمره بالتدبر فتأمل (كماأنَّ ما) إستشكل على مقال صاحب الكفاية (قده)من جعل مقتضى ألاصل في ألعبادات ألفسادمن أنّ وجودألملاك كاف في صحةألعبادة وأنّ عدم ألامرفي مورد ألنهى ألذى علّل بهألفسادإنّمايوجب ألفساد ألواقعي وألكلام فيألفسادألظاهرىفالتعليل عليل (مدفوع) بعدم إحراز ألملاك مع وجود ألنهى بعد إحتمال عدم ألمقتضى للمحبوبية عند وجود ألمبغوضية أو عدم تأثيره في ذلك على فرض وجوده أمّا ألفساد فالمراد به ألظاهرى أعنى عدم موافقه ألامر و ألتعبير بوجود ألنّهى إنما هو لبيان ألتنافي بينه وبين وجود ألامرو بعبارة أخرى وجود ألنهى كاشف عنعدم ألامر .

(ألثامن) أنّ محل ألنزّاع هل يعم ألاقسام الخمسة ألمتصورة، لمتعلق ألنهى من كونه نفس ألعبادة بشر اشرها نظير صل و لاتصل في ألحريربناءاًعلى كون ألمنهى عنه نفس الصلاة لاشرطها أي السترأوجزئها أووصفها الملازم أو المفارق سواءٌ تعلق ألنهي بالعبادةفيألاربعة ألاخيرةبواسطتهاعلىنحوألجهةالتقييدية أوألتعليلية، أم يختص ببعض ألاقسام ، ذهب صاحب ألكفاية (قده) إلى ألتّعميم على تفصيل في بعضها حيثإختاردخول القسم ألاوّل وهو تعلق ألنّهى بنفس ألعبادة في محل ألنزّاع

بلاريب وكذا القسم الثاني وهو تعلقه بجزئها لان جزءَ العبادة عبادة نعم لايسرى الفساد من هذا الجزءِ إلى سائر الاجزاءِ إلّا أن يقتصر علي الجزءِ الفاسد فيكون بطلان العبادة من جهة فقدان الجزءِ لا من جهة سريان الفساد إلّا أن يلزم من الاتيان بجزءٍ صحيح مكان الفاسد خلل فى الصلاة كزيادة الركن فتبطل العبادة ، أمّا القسم الثالث: وهو تعلقه بالشرط فان كان عبادة كالطهارات الثلاث يوجب الفساد فيكون داخلاً في محل النزاع وينتفى المشروط بانتفاءِ شرطه وإن لم يكن عبادة لايدخل فى محل النزاع ، وأمّا القسم الرابع: وهو تعلقه بالوصف الملازم كالجهر والاخفات للقرائة حيث لا ينفكان عن القرائة على نحو البدلية و إن كانا لا يجتمعان فيه أيضاً فهو داخل فى محل النزاع لمكان الهوهوية بين هذا الوصف مع القرائة ،فالحصة المجهورة من القرائة لدى النهى عن الجهر فيها منهى عنها لا محالة ، و أمّا القسم الخامس : و هو تعلقه بالوصف المفارق كالغصبية للأكوان الصلاتية فهو على مسلك الاجتماع خارج عن محل النزاع وعلى مسلك الامتناع داخل فيه ، ثم النهى عن الأربعة الأخيرة لو كان نهياً عن العبادة بواسطتها على نحو الجهة التقييدية فهو كالنهى عن نفس العبادة لان الوصف بحال المتعلق لانفس الموصوف فالنهى عنها يكون بالعرض و عن العبادة يكون بالحقيقة ولو كان علي نحو الجهة التعليلية فهو على التفصيل المتقدم فى كل من الأقسام : إنتهى و المستفاد من مجموع كلامه أنّ بحثه فى هذه المقدمة عن تعميم النزاع لهذه الأقسام الخمسة و عدمه لكن لتتميم الفائدة ذكر عدم سراية فساد الجزءِ العبادى إلى سائر الأجزاءِ و أنَّ فساد العبادة حينئذٍ على تقدير الاقتصار على ذلك الجزءِ إنّما هو من جهة فقدان الجزءِ، لاأنَّ جهة بحثه سراية الفساد أو الحرمة من الجزءِ أو الشرط إلى العبادة و عدمها (فما اعترض) به على هذا المقال من تشويش كلام صاحب الكفاية (قده) فى المقام و دوران جهة البحث بين تعميم محل النّزاع كما يظهر من بعض كلماته و بين سراية الحرمة من الجزءِ أو الشرط أو الوصف إلى العبادة كما يظهر من بعض كلماته الأخر و بين سراية الفساد من واحدٍ منها إلى العبادة كما يظهر من بعض كلماته فجهة البحث فى كلامه مرددة بين هذه الجهات الثلاث (فى غير محله) لما عرفت من عدم تشويش فى الكلام و كون جهة البحث من الأول إلى الآخر

تعميم محل النزاع (كما أن ما يقال) من أن التعرض لدخول جزء العبادة اوشرطها العبادى فى محل النزاع غير محتاج اليه بعد كون محل الكلام النهى عن العبادة اذ لافرق بين عبادة و عبادة و كذلك التعرض لكون النهى المتعلق بالعبادة بواسطة أحد الامور الاربعة من قبيل النهى عن نفس العبادة اذا كانت الجزء والشرط والوصف جهة تعليلية ومن قبيل النهي عن نفس تلك الامور إذا كانت جهة تقييدية (فى غير محله) اذ لااستغناء عن بيان تعميم النزاع لجزء العبادة او قيدها مما قديتوهم خروجه عنه لعدم تعلق الأمر به استقلالا بل ضمناً كمالا إستهجان فى توضيح كون النهى المتعلق بالعبادة بواسطة أحد هذه الامور من أي القبيلين ، فما فى تعليقة بعض المحققين (قده) على الكفاية من جعل هذه المقدمة مستدركة عجيب منه (و أعجب) من ذلك اشكاله علي كون جزء العبادة عبادة بأنه لا ينطبق عليه شيئي من تعريفى العبادة أعنى انطباق عنوان حسن بالذات عليها و كونها بحيث لو تعلق بها الأمر لكان أمرها عبادياً، أما التعريف الاول فلان إنطباق العنوان على العبادات إنما هو بلحاظ مجموع الأجزاء لا كل جزء جزء فيصدق ذلك مع عدم إنطباقه على بعض الاجزاء بالخصوص ، و أما التعريف الثانى فلانه لا ملازمة بين عبادية الأمر و لزوم قصد القربة فيه و بين كون كل جزء جزءٍ عبادة بل يصدق مع كون المجموع كذلك ، ففساد العبادة عند فساد جزئها إنما هو لان الاتيان بالتوأم مع مبغوض كالاتيان بنفس المبغوض مناف مع التقرب به (و ذلك) لان المركب ليس إلا عبارة عن ذوات الأجزاء وذوات الأجزاء ليست إلا عبارة عن نفس المركب والتفاوت إنما هو بالاعتبار أعني لحاظ الانضمام تارة والافتراق أخرى ، فانطباق عنوان على المجموع هو إنطباقه علي كل جزءٍ جزءٍ قهراً و كذا تعلق الامر العبادى بالمجموع ففى كل جزء لابد من قصد القربة تحقيقاً للعبادة ، فعنوان الصلاة ليس أمراً حاصلاً عقيب الاتيان بالأجزاء بل الصلاة عبارة عن عين تلك الأجزاء فالأمر المتعلق بالصلاة يتعلق بكل منها قهراً فيكون عبادياً ، وهذا كما فى تلوين عدة أشياءٍ منسلكة فى خيط أى السبحة بالسواد مثلاً إذ كل واحد من المنضمات يتلون بذلك اللون قهراً فكذا الأمر العبادى المتعلق بالصلاة و غيرها من المركبات الارتباطية ، ولذا يلتزم (قده) أيضاً فى هذه المركبات لدى دوران الامر

بين الأقلّ والأكثربالاشتغال وإلاّ فلولم يتلوّن الجزء بلون الأمرالمتعلق بالكل ولم يكن قربياً فاشتمال العبادة على مبغوض مثله لايوجب الفساد لعدم منافاته مع القربية ، فالمنافاة ليست إلاّمن جهة عبادية الجزء قهراً .

نعم قد ذكر(قده) فى تقريب الملازمة بين تعلق النهى بالوصف الملازم كالجهر والاخفات للقرائة مع تعلقه بنفس العبادة كالقرائة كلاماً متيناً حاصله بتحرير منا أن الجهرأوالاخفات بالنسبةإلى القرائة فيه إحتمالات خمسة ثبوتاً(أحدها) كون القرائة مع الجهرأو الاخفات عرضين قام أحدهما بالاخر فالقرائة كيف مسموع و الجهرأو الاخفات كيف الكيف ، وعليهذا يتعددان وجوداً وماهيةً ولايكون النهى عن الجهرنهياً عن القرائة فيخرج عن محل النزاع فى النهى عن العبادة (ثانيها) كون الجهروالاخفات مرتبتين من ماهية واحدة هى القرائة مع تفاوتهما بالشدة والضعف فالجهرية مرتبة شديدة والاخفائيةمرتبة ضعيفة من القرائة بناءاً على صحة التشكيك فى الماهية ، وعليهذا يتحد كل منهما معَ القرائة ويكون النهى عن المجهورة نهيًا عن القرائة ويدخل فى محل النّزاع (ثالثها) كونهما نوعين متباينين من القرائة بناءاً على كون التشكيك فى الوجود دون الماهية و على تعدد وجودى الجنس والفصل خارجًا ، وعليهذا يكون كالقسم الاول من جهة تعدد متعلقى الأمر والنهى والخروج عن محل النزاع (رابعها) كون القرائة مع الجهر مرتبة شديدة من الوجود ومع الاخفات مرتبة خفيفة منه بناءاً علي إتحاد الوجود الجنسانى مع الفصلانى فى الخارج وعدم تحصّص تلك المرتبة الشديدة من الوجود إلى حصص وجودية خارجًا ، وعليهذا يكون كالقسم الثانى فى الدخرل فى محل النزاع (خامسها) ذلك مع تفاوت تحصص المرتبة الشديدة خارجًا إلى حصص وجودية نظير قابلية مقدار مثقالين من شيئى للتحصّص إلي مثقال و مثقال خارجا أو قابلية مقدار ذراع من خط ممتد للتحصص إلي حصص قصيرة وهكذا ، و عليهذا يكون كالقسم الاول في تعدد الوجود والمهيه خارجًا والخروج عن محل النزاع، فعلى الاول والثالث والأخيرمن هذه الاحتمالات يخرج النهى عن الجهرعن محل النزاع وعلي الثانى والرابع يدخل فيه ، لكن ماعدا رابعها لايساعده الاثبات

أمّا الأول، فلانّ الجهر ليس من قبيل العرض للقرائة إذ العرض لابد أن يكون تحت مقولة و ليس كذلك الجهر إذ لا يقع في جواب السؤال عن حقيقة القرائة أي حقيقتهما هوالانفس ألصوت ألذى هو تموّج الهواء و هذا يكشف عن عدم إستقلاله بالما هو فلا يمكن أن يكون من قبيل العرض ، مضافاً إلي إستحالة قيام العرض بالعرض كماتقرر فى محلّه، و أمّا الثانى فلان التشكيك ليس فى الماهية بل فى الوجود كما عليه جمهور الفلاسفة ، و أمّا الثالث، فلعدم تعدد وجودى الجنس والفصل كما ثبت فى محله بل هما مركبّ اتحادىّ وجوداً و إن أمكن تحليله إلى جنس و فصل عقلاً فى وعاء الذّهن ، و منه ظهر فساد الخامس، لعدم قابلية المرتبة الشديدة من الوجود للتحصّص إلى حصتين خارجاً، لأنّ المرتبة بسيطة فلاتقبل التحصّص، و التمثيل بالمثقالين غير صحيح إذ المثقالان وجودان منضمان و كذا الخط الممتدّ فقياسهما بمثل القرائة المجهورة من الوجود الواحد الشّديد فاسدٌ ، فلم يبق إلاّ الرابع الذى عرفت دخوله فى محل النزاع .

أقول و لقد أجاد فى تشريح مراد صاحب الكفاية قدس سِرُّهما من كيفية دخول الجهر فى القرائة فى محل النزاع لكن الشأن فى ثبوت نهى شرعى عن الجهر فى القرائة كى يكون بذاك التقريب داخلاً في محل النراع ، لان محل الكلام فى النهى عن العبادة كماأسفلناة فى المقدمات السابقة فيما كانت النسبة بين موردى الأمر والنهى هى العموم المطلق ليكونا من قبيل المطلق والمقيد و ليس كذلك الجهر المنهى عنه فى الشريعة مع القرائة المأمور بها، بل النّسبة بينهما عموم من وجه حيث نهيت المرأة عن الجهر بالصوت لدى حضور الاجنبي مطلقاً كانت في الصلاة أم غيرها و اُمرت بالقرائة فى ألصلاة مطلقاً كانت مجهورة أم لا فانها مخيرة بين الجهر والاخفات فى الجهرية ولا يجب عليها خصوص واحد منهما ، ففى غير حال الصلاة يحرم الجهر بالكلام ولا قرائة ومع الاخفات بقرائة الصلاة تجب القرائة ولا جهر، و لدى الجهر بقرائة الصلاة مع سماع الأجنبى صوتها يجتمعان فالاجتماع فى القرائة المجهورة مأمورى لا آمرى فيكون كالوصف المفارق أي الغصبية فى أنّه مبنىٌّ علي مسلكى الاجتماع والامتناع ، فمن أفتى من الاصحاب

بصحة الصلاة لدى الجهر بالقرائة فى الفرض بناءاً على مسلكه الاجتماع فقد أجاد من أفتى منهم بفسادها على مسلكه الامتناع .

إذاعرفت هذه المقدمات فالكلام فــى مقامين أحد هما إقتضاء النهى فــى العبادات ثانيهما إقتضائه فى المعاملات (أمّا المقام الأوّل) فقد إختارصاحب الكفاية (قده) فيه الفساد مطلقاً بد عوى أنّ الصحة إن كانت بمعنى موافقة الأمر فهى منتفية فى مورد النهى لعدم الأمر حينئذ حسب فرض أخصية دليل النهى عن دليل الأمر وإن كانت بمعنى سقوط القضاء والاعادة فكذلك لانسقوطها موقوف على أمرين موافقة الأمروصلاحية الفعل للتقرب به و كلاهما منتفيان فى مورد النهى أمّا الاول فلما عرفت و أمّا الثانى فلان المبغوض الذى يكشف عنه النهى لايصلح للتقرب به (فان قلت) حــرمة العبادة ذاتاً و مبغو ضيتها موقوفة على وجود النهى و معه تكون حرمتها تشريعيةضرورة عدم الأمر حينئذ فالاتيان بالعبادة بقصد أمرها تشريع محرم فلايمكن أن تتصف بالحرمة الذاتية أيضاً لاستلزامه إجتماع المثلين فكيف التّوفيق (قلت) ألعبادة على قسمين ذاتية هــى التى تكون عبادة فعلاً كــالسجود و الركوع و إتصاف هذه بالحرمة الذاتية بمجرد تعلق النهى بها واضح وغيرذاتية هى التىلاأمر بها فعلاً بل لوأمر بها لكان أمرها عبادياً كصلاة الحائض وصوم العيدين ونحو هما وهذه حيث لا أمر بها فعلاً حسب الفرض فتتصف بالحرمة الذاتية بتعلق النهى بها، أمّا الحرمة التشريعية فحيث أنها فعلقلبى كالانقياد والتجرّى فلا يتصف بها الفعل كى يلزم إجتماع المثلين ، فالمبغوضيةالمستكشفة عن النهى فى العبادة ممالاريب فيها وحيث لايصلح الفعلمعها للتقرببه فــالنهىعنها يقتضىالفساد : إنتهيمحرَّراً.

ولتحقيق المقام وتوضيح ما أفاده (قده) نذكر أموراً يظهر من مجموعها ما هــو المرام (الأوّل) إنَّ العبودية عبارةٌ عن التخضُّع الذي هــو فعل قصدى فهو لا محالة جانحى ذو مراتب مختلفة أدناها ما يحصل با لا صغاء إلى المتكلم كما ورد: من أصغى إلي ناطق فقد عبده: و أعلاها ما يحصل عن وجدان المعبود أهلاً للعبادة كماقال مولا ناأمير المؤمنين عليه السلام: وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك: والتعبد عبارة عن إبراز ذلك التخضّع والفعل القصدى، والعبادة عبارة عن فعل

جارحى هو مصداق لابراز التخضع به لان مبرز الفعل الجانحى هوالجار حي لانقول باحتياج الفعل الجانحى إلى المبرز كيف و منه ما يستقل بالوجود و لايحتاج إلىالمبرز أبداً كالبناءالقلبى أوعقد القلب علىشيئىأو جحدهأو نحو ذلك بل نقول بأنّ إبرازه لدى إرادته لايكون إلّا بالفعل الجارحى ، وليس لمادة: ع- ب - د: بمالها من الاشتقاقات حقيقة شرعية لُغوية غايـة الأمر إتفقت آراءُ أُرباب العقول على كون بعض مصاديقها مصدا قاً لابراز عنوان التخضع كالانحناء على إختلاف مراتبه المسمى بعضها بالركوع وبعضها بالسجود، بل خفض جناح الذل من حيث إحتوائه على الميل إلي الدنوّ مبرزاً للتخضع فطريٌّ للحيوانات أيضاً كما نشاهده فـى الحَمامة ، و صيرورة أمثال هذه المصاديق عبادة شرعية تحتاج إلـى تقدير الشارع للعبودية بها فبدونه ليست عبادة شرعـاً و إن كانت عبادة عرفاً ، و إختصت مصداقية بعضها لذلك بطائفة أو أهـل ملة خاصة و العبادات المخترعة فـى الشريعة من هذا القبيل ، فحقيقة العبادة قسم و احـد أبداً روحها التخضع و الاختلاف فىالمبرزات وعباديةشيئي فى الشريعة محتاج أبداً إلي الأمرإمّا للتقرير كما فـى المصاديق المتفق عليها لدى أرباب العقول أو لاصل الموضوع أى جعله عبادة علاوة عن حكمها كما فـى المخترعات الشرعية للعبادة ، ثم إنّ التعبير عـن المبرزات بآلة الا براز يصح بلحاظ تحقق الإ بـراز بسببها وإلّا فليست آلة بالمعنى الحقيقى لانّ روح العبادة وهـو التخضع مستقل بالوجود فليس الفعل الجارحى مُعْبراًلوجوده كماهو الشأن فى الآلةفالتعبيرمسامحى، كما أنّ الابراز هنا ليس بمعنى الحكاية المحتاجة إلى سبق وجـود المحكى كما فى سائر الحواكي بـل بمعنى الاظهار المناسب مع تحقق التخضع آناابرازه فيتحد زمان وجوده فىوعائه القلبي مع زمان إثباته فى عالم الخارج بسبب فعل جارحي (الثانى) إنّ مورد النزاع إنّما هو العبادة التي تعلق بها الأمر شرعاً لانه الـذى يفيد بحثه الأصولى حسب تعريف الاصول بما تقع نتيجته فى طريق إستنباط الأحكام الفرعية ، فمجرد كـون شيئى بحيث لو أمر به لكان أمره عبادياً لايجدى لغرض الأصولي مالم يكن عبادة شرعية تترتب عليها أحكام فرعية .

(الثالث) إنّ الحسن و القبح قد يكونان بالذات وقد يكونان بالوجوه و الاعتبارات إذ الأعيان الخارجية بعلل قوامها و عناوينها الأولية تارة حسنة ذات مصلحة كحب الله تعالى و التخضّع له و إطاعة المولى بملاك العدل فى عالم العبودية ، وأخرى قبيحة ذات مفسدة كتمرّد المولى والتصرف فى سلطانه بملاك الظلم فى عالم العبودية ، فالحسن و القبح فيهما ذاتيان بمعنى أنّ تلك العناوين بعلل قوامها بلاطروّ شيئى آخر عليها تتصف بأحد الوصفين ، فالسجود فى حدّ نفسه حسن عرفاً بل و راجحٌ شرعاً لكن حيث لا وجود للجنس إلاّ بالفصل لكونه مجرى الوجود كاضافة السجود إلى الله تعالى أو إلى الصّنم فالسجود لله تعالى بحقيقته النّوعية وبعلل قوامه حَسَنٌ ذاتاً و السُّجود للصّنم بحقيقته النوعية قبيح ذاتاً ، لكن بعض الأشياء ليس فيه إقتضاء شيئى من الحسن والقبح وإنّما يتصف بأحد الوصفين بالوجوه والاعتبارات كالكذب فانه باعتبار الاضرار المترتب عليه قبيح ولذا لو ترتب عليه نفع كان حسناً ، ويمكن أن يكون الشيئى بعنوانه الأوّلى حسناً ثم يصير قبيحاً بطروّ عنوان آخر عليه وهذا العنوان الطّارى قد يوجب إندكاك حقيقة ذلك الشيئى وانقلابها عمّا هو عليه إلي حقيقة أخرى كالتخضّع بما نهي عن التخضّع به فانه ينقلب عن التّخضّع إلى التمرّد ،كما إذا نهي المولى عبده عن تعظيمه في مجلس لكونه تخريباً من حيث السببية لاثارة البغضاء من الاعداء فذلك ينقلب عرفاً عمّا كان عليه من حقيقة التعظيم إلى التخريب ، وقد يوجب إنقهار مصلحته دون حقيقته كالصّلاة بلاطهارة مثلاً بعد ماورد فى رواية العلل من قوله عليه السلام : فأحب الله أن لايعبد إلاّ طاهراً : فطروّ عنوان المحدث على الشخص يوجب مقهورية مصلحة الصلاة في حقه فيخاطب بمثل : دعى الصلاة أيام اقرائك : ،و من ذلك علم فسادما قديتوهم من التنافى بين كون شيئى عبادة ذاتاً على إصطلاح القوم أو بعنوانه الأوّلى كما عرفت وبين تعلق النهى به و بعبارة أخرى بين رجحان شئى ذاتاً و بين كونه مبغوضاً ذاتاً حيث ظهر أنّ الرجحان من جهة والمبغوضية من أخرى .

وبعد ما عرفت الأمور الثلاثة فالنهى المتعلق بالعبادة (إن كانت) هناك قرينة على كونه إرشاداً إلى جزئية شيئي أو شرطيته للعبادة أو مانعيته عنها نظير لاتصلّ

في الحرير أو غير المأكول بل هو الشأن فيالأوامر المتعلقة بالمخترعات الشرعية لانعقاد ظهور ثانوى لها فى الجزئية أو الشرطية إذ تعلقها بالموضوع الذى يكون الحكم في طوله يكشف عن كونهابصدد بيانالوضع دون التكليف لانالموضوع أيضاً مجعول للشارع (فدلالته) علي الفساد و عدم التمامية واضحةٌ على كل مسلك لما سبق فى مقدمات البحث من أنّ موافقة الشريعة ألذى هو معني الصحة لدى المتكلم عنوانينتزع عن الفرد الخارجى إذا إنطبق عليه الطبيعىالمجعول بنحو الكلّي شرعاً بعد الاتيان بهتاماً، وأنّ سقوط القضاءِ والاعادة الّذى هو معنى الصحة لدى الفقيه عنوان ينتزع عن حكم العقل بعدم تأثير الأمر فى البعثنحو فردآخر بعد تحقق المأتى به تاماً و إنطباق الطبيعى عليه لذلك ، فاذا لم يتحقق تاماً بل كان فيه خلل من فقدان جزءٍ أو شرطٍ أو وجدان مانعٍ لم ينطبق الفرد مع الطبيعي قهراً كي ينتزع عنه عنوان موافقة الأمرخارجًا أو يحكم بعدم التأثير فى فردٍ آخر عقلاً و ينتزع عنه سقوط القضاءِ والاعادة شرعاً ، فالنزاع فى الدلالة على الفساد و عدمها فى النواهى الارشادية فى غير محله بل هى لا محالة تدل علي الفساد (أمّا لولم تكن) هناك قرينة على ذلك و أمكن التحفظ على ظهور النواهى المتعلقة بالعبادة في المولوية امّا بمقتضى نفس مقام الشارعية الظاهر فى إعمال المولوية كما هو الشأن في جميع الأوامر والنواهى الصادرةمن الشارع أوبمقتضى قيام قرينةٍ صارفهٍ عن الظهور الاولي فى المولوية (صحّ) النزاع في الدلالة على الفساد و عدمهاوالحقهو الدلالةإذالنهى يكشف عن مبغوضيةذات متعلقهعلىمذهب العدلية لان إعمال المولوية فيالزجرعن شيئى من قبل مولي غير مجازف يكشف عن كراهته النفسانية بالنسبة إلى المزجور عنه،وكراهته لابد أن تكونعن ملاكعلى مذهب العدلية فيكشفبالاستلزام عن وجود مفسدةإقتضت إعمالالمولوية بالزجر، والظاهرعرفاً من تعلق زجرمولوى بشيئى كونالمفسدة فيذاته ومثله لايكونمحبوباً للمولى كييكون مأموراً به ضرورة تضاد الحكمينعرفاً ، والمفروض كون النسبة بين متعلقى الأمر والنهى فى المسئلةالعموم المطلق فالصحة بمعنى موافقة الأمر منتفية جزماً وكذا بمعنى سقوط القضاء والاعادة ، لكن لا لعدم إمكان قصد الأمر

المحقق للعبادة من جهة إنتفاء موضوعه أى الأمر لان قصد الأمر أحد محققات العبادة ولايتوقف تحققها عليه كما أسلفناه بل لعدم إمكان التقرب بالمبغوض كي يتحقق به العبادة ويسقط أمرها عقلاً عن التأثير في القضاء أو الاعادة .

(ودعوى) أنّ الفساد بمعنى عدم الأمر بديهى بعد إستحالة إجتماع الحكمين فلابد من تحرير الاستدلال على نحو عدم تعقل التقرّب بمبغوض المولى حتى يعم العبادات الذاتية التى لاحاجة فيها إلى الأمر (مدفوعة) بأن الدليل لابدأن يعم القول بدلالة النهى علي عدم الأمر الذى إلتزم به بعض قد ماء الاصوليين في تقريب دلالة النهي على الفساد كما عن العلامة فى تهذيب الأصول والسيد عميد الدين قدس سرهما فى شرحه ، وبأن العبادات الذا تية أيضاً تحتاج إلي التقرير و الامضاء و لو بعدم الردع كما عرفت وحيث أنّ المجعول لدى العرف هو المصداق الذى يقع موضوعاً لحكم تكليفى إلزامى وغيره فا مضائه إمضاءٌ لما هوموضوع الحكم التكليفى فيكشف عن محبوبية المصداق لابراز التخضع بما يعمُّ الاستحباب ، فعدم الردع عن إبراز التخضع بالسجود مثلاً كاشف عن مطلق الرجحان و المحبوبية نظير كشف قوله (ع): ألصلاة خير موضوع من شاء إستقل ومن شاء إستكثر: عن ذلك (ودعوى) أنّا لوأحرز نا المبغوضية من الخارج لم نحتج إلى وجود النهى فى كشف الفساد كما لانحتاج إلى الأمر فى العبادات الذاتية بعد إحراز رجحانها من الخارج (مد فوعة) بأنّ الكاشف عن المبغوضية ليس إلا النهي فهو الدال على الفساد لد لالته إستلزاماً على المبغوضية أمّا العبادات الذاتية فقد عرفت لزوم الأمر فيها فى ترتب الأحكام التكليفية عليها بل عرفت أنّ المفيد بحال الاصولي مورد وجود الأمر الممكن إمتثاله لولا النهي مع أن سنخ محبوبية العبادة الذاتية مختلف فالسجود للشكر مستحب و لقرائة العزائم واجبٌ و لاينكشف ذلك إلا بعد وجود الأمر الذى ببركة عدم الرخصة فى الترك ينتزع عنه الوجوب و ببركة الرخصة فيه ينتزع عنه الاستحباب عقلاً (فظهر) أنّ الحق مع صاحب الكفاية (قده) فى إقتضاء النهى عن العبادة الفساد مطلقاً فى العبادات الذاتية و غيرها (كما ظهر) من ذالك البيان فساد توهم علم إتصاف العبادة بغير الحرمة التشريعية بدعوى توقف عبادتها

علي قصد الأمر و مع النهي الكاشف عن عدم الأمر يكون الا تيان بذلك القصد تشريعاً فاذا اتصفت بالحرمة التشريعية لاتتصف بحرمة أخرى ذاتية (وجه الظهور) عدم توقف عبادية العبادة على قصد الأمر بل هو أحد محققاتها.

نعم ماذكره صاحب الكفاية (قده) في وجه إتصاف العبادة بالحرمة الذاتية من أنه لو أمر به لكان أمره عبادياً و في وجه إمكان إجتماع الحرمتين الذاتية و التشريعية من أنّ التشريعية من أفعال القلب في غير محله، لماعرفت من أنّ حقيقة العبادة هي التخضّع و هو موجودٌ في جميع الموارد والتشريع و إنْ كان فعلاً قلبياً لكن مبرزه فعل خارجي إمّا باللسان كمافي تشريع البعث والزجزأ وبسائر الجوارح كما في تشريع مصداق للعبادة، وكلا هما تصرف في سلطان المولى لان إنشاءَ البعث و الزجر من حقه فالتصرف فيه كما في الافتاءِ بغير علم فضلاً عن العلم بالعدم ظلم في عالم العبودية وتَعَدّ عن الحدّ إلى حق الغير كما أنّ جعل المصداق لابراز التخضّع في غير المصاديق العرفية الممضاة شرعاً أمره بيده وحق له فالتصرف فيه بجعل مصداق كصلاة التراويح ظلم، فالعنوان القصدى يوجب تعنون الفعل الجارحى بعنوان الظلم والتعدّى فيتصف بالحرمة أيضاً.

ولبعض الأساطين (ره) كلام في النهى عن الجزء والشرط حاصله بتحريرٍ منا أنّ النهى عن الجزءِ كقرائة العزيمة إمّا في محلها كما بعد الحمد مكان السورة أو في غيره كمابين السجدتين، كاشف عن دخل عدم ذلك الجزء في العبادة فيلزم محذورات ثلاثة، أحدها فقدان الجزء العدمي للعبادة إذبايجاد متعلق النهى يتحقق طرد عدمه الذى هو جزءُ العبادة فان إقتصر عليه لزم فسادالعبادة بانتفاءِ جزئها وإنْ ضَمّ إليه جزء أصحيحاً لزم قِرانهما، ثانيها تحقّق الزيادة العمدية بايجاد متعلق النهى و ذلك يوجب بطلان العبادة، ثالثها تحقُّقُ التكلم المحرّم لا كلام الآ دمى كما تو هم لانه ذكر فليس كلام الآ دمى، و أمّا النهى عن الشرط فلايوجب الفساد إذا لم يكن عبادة لان المنهى عنه إنّما هـو المعنى المصدرى و الشرط هـو المعنى الاسم المصدرى ، وُردّ بأن المعنى المصدرى متحدٌ مـع الاسم المصدرى وجوداً و التفاوت با لاعتبار فالنهى عنه لابد أن يوجب الفساد (أقول) النهي المتعلق بالجزءِ

إن كان ناظراً إلى الو ضع و لو بالظهور الثانوى أي للارشاد إلى مفسدية وجود ذلك الجزء بلادخل عدمه شرطاً فى المهية لاستحالة تألف الوجود من العدم و تأثيره أثراً وجودياً كما فى الشر ط الذى يؤثر فى المشروط ولو بايصال الأثر من المقتضى إلى المقتضى بالفتح فلاريب فى فساد العبادة حسب دلالة النهى ،لكن الكلام ليس فى ذلك بل فى النهى التكليفى و هو لايوجب الفساد ضرورة إمكان حرمة شيئى فى و عاءٍ خاص هو و عاءُ الاتيان بعبادة كائنة ما كانت ، فكما يمكن صيرورة شيئى محرَّماً كالنظر إلى الأُجنبي كذلك يمكن صيرورته محرَّماً فى و عاءٍ مخصوص كحرمة الغرفة الثالثة فى الوضوء أو الشوط الثامن فى الطواف أو قرائة سورة العزيمة فى الصلاة بلا دخلٍ لذلك المحرّم ولاربطه بالعبادة حتى يوجب خللاً فيها ، ومنه علم أنّ الزيادة العمدية لاتوجب الفساد مطلقاً فى كل عبادة كما هو محل كلام الأصولى نعم خصوص زيادة العزيمة فى الصلاة إنمادلّ على مبطليته دليل تعبدى معلّلاً بأنّه زيد فى المكتوبة بمعنى إستلزامها زيادة السجود ، عمداً ، فلو وقعت قرائة العزيمة حال سجود الصلاة فلم يلزم زيادة سجود لم يكن دليل على حرمتها وفساد الصلاة بها ، كما لا يمكن الأخذ بعلية الزيادة فى المكتوبة بالنسبة إلى غير العزيمة من الأذكار و الأدعية فى الصلاة و بالنسبة إلى قرائة العزيمة فى غير الصلاة من العبادات كا لطواف أوغير العزيمة فى غير الصلاة كالشوط الثامن للطواف أو الغرفة الثالثة للوضوء اللذين مثلنا بهما سابقاً، فانّ العبادة غيرمنحصرة فى الصلاة والزيادة غيرمنحصرة فى قرائة العزيمة وما هومحلّ بحث الأصولى كبري النهى عن العبادة أية عبادة كانت ، كما نهى عن التكتّف فى الصلاة و يكون مبطلاً معلّلاً بأنّه فعل لكن لايمكن الأخذ بعموم هذه العلة فان العبث باللحية أو الأذن فعل و ليس بمحرَّم جزمًا فضلاً عن أن يكون مبطلاً ، وبالجملة فهذه فروع فقهية لهاأدلة خاصة لا ربطلهابالبحث الكبروى الاصولى و هو إقتضاءُ النهى عن العبادة الفساد و عدمه مطلقاً .

أمّا التكلم المحرّم فلو إستفد نا من الأدلة مبطلية كل ما ليس بذكر وقرآن يشمل المقام ولوكان كلام الآدمى فالايراد على من جعله كلام الآدمى فى غير محله و لوإستفد نامنها مبطلية كلام الآدمى فقط فما لم بكن التكلم المحرّم كلام الآدمي

لايوجب البطلان فالعدول عن كلام الآدمي إلي التكلم المحرم مجرد تغيير العبارة و مستغني عنه على أيّ تقدير، أمّا الشرط فما ذكره من عدم فساد المشروط بالنهي عن شرطه صحيحٌ لكن لا لما ذكره من كون الفرق بين المنهى عنه مع الشرط هو الفرق بين المعني المصدرى مع الاسم المصدرى حتى يقال بعدم تفاوت بينهما وجوداً بل إعتباراً و إن كان هذا القول لاينطبق علي المقام لان المعنى الاسم المصدرى كالمصدرى متصرِّمٌ ينعدم بمجرد تحقق الفعل النحوى ولايبقى بعد ذلك كي يتقيد به الواجب و يصير شرطاً للعبادة و ليس كذلك المقام بل هو من قبيل الأثر و المؤثّر المستقل كل منهما بالوجود مع تولّد الوجود الثانى عن الأوّل كستر البدن بلُبس ثيابٍ و نحوه فانّه فعل توليدي يتحقق عقيبه التسترُّ أى المستورية التى هى حالة خارجية و صفة واقعية للشخص أعنى غيبوبة بدنه و هذا المعنى موجود ثابتٌ خارجاً بعد تحقق السترأ يضًا ، بل لانّ متعلق النهى نفس الفعل التوليدى كالستر باللباس ونحوه والشرط المتقيد به العبادة نتيجة ذلك الفعل كالمستورية ، و نظير هذا الخلط من هذا القائل كثيرٌ فى أبواب الأُصول حيث خلط كثيراً بين الأفعال التوليدية بالنسبة إلى المتولد منها مع المعنى المصدرى بالنسبة إلى الاسم المصدرى فعبّر عن الأوّل بالثانى فتدبر .

(وأمّا المقام الثانى) فتفصيل القول فيه أنّ النهى عن المعاملات على أقسام (الأوّل) أنْ يكون للرّدع عن البناء العرفى في نوعٍ أو صنفٍ خاص من المعاملة لمصلحة فى الرّدع أو لمفسدة فى المعاملة كما في نكاح الشغار (الثانى) أن يكون لتخطئة العرف فى مصداق من نوع أو صنف أو فرد خاص من المعاملة كمافى بيع المنابذة، و الفرق بين القسمين أنّ الرّدع فى الأوّل ليس لعدم تأثير المعاملة أثرها المرغوب كالزوجية فى نكاح الشغار بل المردوع إيجاد ذلك الأثر بهذا السبب بخلاف التخطئة فى الثانى فهو لعدم تأثير ذلك السبب في الأثر المرغوب منه كالملكية فى بيع المنابذة ، فالنهى إرشادٌ إلى عدم حصول الأثر الذى تخيله العرف و لذا ليس بسبب أيضًا لدى بعض أهل العرف (الثالث) أن يكون للارشاد إلى جزء أو شرط فى المعاملة إهتمامًا بموردها كالطلاق بصيغة : أنت خلية أوبريئة : فانه ناظر إلى أنّ المُخرِج عن العلقة صيغة خاصة كما أنّ المُدخل كذلك كصيغة أُنكحت

في النكاح الدائم إهتماماً بالفروج ، ولاريب أنّ النهي في هذه الأقسام الثلاثة يدل علي الفساد حسب فرض نظره إلي الوضع أي إلارشاد إلي الفساد ولو بظهور ثانوي أو بالكناية فالنزاع في دلالته على الفساد وعدمه في غير محله لانه بمنزلة النزاع في دلالة اللفظ على معناه الكنائي وعدمها كدلالة : زيد كثير الرماد : على الجود (الرابع) أن يكون النهي عن المعاملة بما هو شاغل للمكلف وحركة فاعليّة له بلا دخله فيما يحصل بسبب المعاملة من الأمور الاعتبارية كالملكية و غيرها ، فالمبغوض بسبب النهي المولوي نفس الفعل النحوي الصادر عن المكلف بما هو فعل صادر عنه لابما هو مؤثر في أثرٍ كذا كالبيع وقت النداء فانه مبغوض بسبب قوله تعالى : وذروا البيع : لانه شاغل عن السعي إلى ذكر الله مع قطع النظر عن تأثيره في ايجاد الملكية ولذا لو وقع مكانه فعل آخر غير إنشائي كالشرب أو التكلم لكان مبغوضاً ، ولاريب أنّ النهي في هذا القسم لايدل على الفساد إذلا إرتباط لمتعلقه بما هو أثر المعاملة من الملكية ونحوها ،

(الخامس) أن يكون النهي عن المعاملة بما هو مؤثّر في حصول أمر إعتباري كالملكية والزوجية وغيرهما المعبَّر عنه في إصطلاح أهل الفلسفة بالمسبب فهو المبغوض لانفس السبب بما هو كبيع العبد المسلم من الكافر فانّ نفس المسبب وهو حصول المكلية للكافر يتعنون بعنوان سلطان الكافر على المسلم أوعلوّ الكفر على الاسلام المنهي في قوله تعالي : ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً: وفي قوله صلىالله عليه وآله : الاسلام يعلو ولايعلي عليه : (السادس) ماربما أشكل على بعضهم تصوره وهو أن يكون النهي عن التسبُّب بسببٍ إلى مسببٍ لاعن شيئي من السبب والمسبب فالتسبُّب بصيغة بعت إلي انشاء الملكية مثلا يكون مبغوضاً أوالتسبُّب بالمعاطاة إليه يكون مبغوضاً، وفي هذين القسمين يصح النزاع في دلالة النهي على الفساد و عدمها (و تحقيق المقام) يستدعي تمهيد مقد متين (الأولى) أنّ الحقايق الاعتبارية معاملية كانت أم غيرها هل لها وجود في و عاء مع قطع النظر عن تنفيذ ها من قبل نافذ الا عتبار صورياً كان كالجا ئر أم حقيقياً كالانبياء والرسل أم ليس لها مع قطع النظر عن التنفيذ وجودٌ بل وجودها بنفس تنفيذها من نافذ

الاعتبار، فنقول لاريب أنّ الاعتبارات الصادرة عن أرباب العقول و لومن غيرأهل النحلة موجودة في و عاءمناسب معها باقية ببقاء معتبرها بل ربما تبقى بعد إنعدام معتبرها بل هو كذلك لدى أرباب الغرائز كالحيوانات كما يشهد بها آثارها المحسوسة من المغالبة في حيازة مكان و الممانعة عن الغير بعد التغلب عليه (و بالجملة) تحقق الأمور الاعتبارية من الزوجية والملكية و نحوهما في و عائها المناسب حتى لدى من ليس أهل نحلة بمجرد تحقق أسبابها، قهريةً كانت كالارث أم إختياريةً كالحيازة والبيع و نحوهما و ترتيب آثارها التكوينية و الا عتبارية عليها،مما لايقبل الانكار بل هو في حد إنكار المحسوس بلاحاجة في ذلك إلى تنفيذنافذ، نعم قد يتشبث العرف بذيل تنفيذ من نافذ الاعتبار حفظاً لنظام المعاش و عدم وقوع مغالبة في الحقوق المعتبرة من غير دخل لهذا التنفيذ في أصل وجود تلك الاعتبارات.

أمّا في الشرع فالحاجة إلي التنفيذإنما هو لامكان الرّدع عن نوع خاص أو التخطئة عن مصداق مخصوص أو إزدياد شرطٍ أو جزء من قبل الشارع المطلع علي الواقعيات في أخذ الاعتبارات العرفية موضوعاًللاحكام الشرعية كحل التصرف و جواز التوارث و نحو ذلك و إذا كان أصل الزوجية والملكية و غيرهما من الأمور الاعتبارية موجودة لدى العرف بأسبابهاالمتداولة بينهم فمجرد عدم ردع الشارع عن ذلك كاف في إمضائها ودخولها في موضوع الاحكام المجعولة لتلك الأمور وضعية كانت أم تكليفية ،و ليس للشارع في شيئي منها ايجاد مالم يكن أمّا عدم الرّدع عنها مع التمكن منه فلا يوجب إستناد وجودها إلى من لم يردع عنها بل هو مستند إلى موجدها بأسبابهاالعادية ، فجميع الأدلة الشرعية الواردةفي المعاملات مثل أحلّ الله البيع و أوفو ابالعقود و من حاز ملك و نحوها ناظرة إلى عدم الرّدع عن تلك الاعتبارات الموجودة لدى العرف و صيرورتها موضوعاً للأحكام الشرعية ، بلا نظر لها إلى ايجاد شيئي غير موجود،من قبل الشارع و لو عقيب ايجاد الاسباب من قبل العرف ليكون ايجاد السبب فعلاً مباشرياً للعرف و ايجاد المسبب فعلاً مباشرياً للشارع (و بالجملة) فالامضاءُ ليس ايجاد مالم يكن

لانّا نشاهد بالوجدان وجود إعتبار الملكية و نحوها خارجاً لدى العرف،ولا إعتبارَ للملكيّة ثانياً لانّهَ تحصيلٌ للحاصل و لغو ولا جعل الملكية فعلية كما زعمه بعض الأساطين (ره) إذلواريد به ترتب آثار الملكية عليها خارجاً فهو متحقق لدى العرف ولو أُريد ترتب الآثار الشرعية فهو فى طول تحقق الملكية ولاربط له بجعلها، بل الامضاءُ تخلية سبيل المعاملة خارجاً بعدم الرّدع عنها وهو المراد من حلّ البيع فى قوله تعالي : أحلَّ الله البيع، بعد ما نري أنَّ البيع ليس بمعقود : خارجاً حتى يحلّه الشارع، و كذا فى سائرأ دلة الامضاء مثل، من حاز ملك و تجارة عن تراض و أو فوا بالعقود: و معلوم أنَّ امضاء المعاملة من قبل الشارع إنَّما هو بلحاظ أحكامها المجعولة لها وضعية كانت أم تكليفية بجعلها موضوعاً لتلك الأحكام .

(الثانية) أنّه إختلفت كلمة العلماءِ فى المجعول فى المعاملات فذهب المحقق الداماد و تبعه السيد الطباطبائى اليزدى قدس سرهما إلى أنه السبب و المسبب معاًوذهب بعض الأساطين(ره)إلى أنّ المسبب عند تحقق السبب بنحو الكلية وذهب بعض المحققين (قده) إلى أنَّه ذلك بنحو الجزئية عند كل سببٍ سببٍ و ذهب بعض قد ماء الاصوليين على ما ببالى إلى أنَّه السبب فقط ، و ربما يقال فى تقريب الأوَّل أنَّ الأمر التكوينى كالحركة الخارجية للمكلف قولاً كبعت وأنكحت أوفعلاً كالمعاطاة لامعنى لتأثيره فى الأمر الاعتبارى كالملكية والزوجية لانَّ ما فى أفقٍ كيف يعقل أنَّ يوثر فيما فى أفقٍ آخر يباينه فلا يعقل تأثير ما فى أفق العين والخارج فيما فى أفق الاعتبار، فلا بد أن يكون سببية ذلك السبب كبعت و أنكحت والمعاطاة أمراً اعتبارياً مجعولاً من قبل الشارع بمعنى أنَّ الشارع جعل فى كون هذه الأسباب إقتضاءَ تلك الأمور الاعتبارية لكن تأثيرها فى فعلية تلك الحقايق الاعتبارية و تحققها ليس قهرياً حسب فرض أنَّها ليست أسباباً تكوينية فلابد أن يكون المسبَّب أيضًا مجعولاً من الشارع و إعتباراً منه عند تحقق الأسباب العادية و بهذا البيان يندفع ايراد بعض الاساطين (ره) على هذا القول بأنَّ السبب إذا كان مجعولاً فالمسبب قهرى لايحتاج إلى جعل عليحدة حيث عرفت أنَّ المراد مجعولية السببية بنحو الاقتضاء لاالفعلية ، وقهرية تحقق المسبب بعد تحقق السبب إنما هو شأن

الأسباب التكوينية لاالجعلية بالمعنى الذى عرفت، وأعجب من ايراده ذلك إختياره جعل المسبب عند تحقق السبب فانَّ المسبب قهرى عند تحقق السبب حسب إعترافه فكيف يعقل جعله بل لو أريد جعل المسبب الخارجي إعتبار أفهو تحصيل للحاصل ولغو ولو أريد جعل الأحكام الشرعية المترتبة على السبب و ضعية أم تكليفية فهو غير مربوط بجعل المسبب، ولذا ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أنّ المعاملات فيها أحكام شرعية وضعية وتكليفية جعلت عند تحقق موضوعها الذى هو الملكية العرفية (وبالجملة) لانقول بلزوم إجتماع المثلين فى الفرض الأوّل كما فى الامضاء على ما تقدم لانَّ إجتماعهما غير مستحيل في الاعتباريات بل فى العينيات فقط ، لكن حيث عرفت فى التمهيد الاول أنَّ المعاملات ليس فيها جعلٌ أصلاً بل الامضاء بمعني عدم الردع و تخلية سبيل المعاملة كي تصير موضوعا للأحكام الشرعية المجعولة وضعيةو تكليفية، فجميع ما ذكر من أنحاء تصور المجعول الشرعى فى المعاملات سلب بانتفاء الموضوع .

إذا عرفت المقدمتين فالكلام فى أنّ النهى عن المعاملة على النحوين الأخيرين يقتضى الفساد أم لافنقول و عليه التكلان إنّ النهي المولوي عن الملكية الاعتبارية المعبّر عنها فى لسان القوم بالمسبب إن كان مع عدم ترتيب آثارها الخارجية أو الشرعية عليها كاعتبار ملكية الدنيا بأسرهاالشخص فى مقابل در هم مثلاً فلا يقتضى الفساد ، إذ ليس في إعتبار هذه الملكية بما هو أمر إنشائى خفيف المؤنة ملاك للحرمة فلا معنى لتحريم ذلك الاعتبار شرعاً ، و لو كان ملاك الحرمة وجود مفسدة في ترتيب الآثار كأكل أحد العوضين فى البيع الربوى أو في الميسر فحيث أنَّ ترتيب الآثار إنَّما هو فعل الشارع ومستندٌ إلي إمضائه المعاملة فلا حاجة إلي تحريم إعتبار الملكية بل يكفى لحصول غرضه عدم إمضاء المعاملة بقصر أدلة الامضاءِ كأ و فوا بالعقود و أحل الله البيع و نحوهما بغيرها ، فلو كان المنع عن مثلها بلسان النهى أيضاً فلا محالة للارشاد إلى الفساد كما ذكره صاحب الكفاية (قده) بمعني أنَّه يقيِّد إطلاق تلك الأدلة بالنسبة إلى متعلق النهى وليس نهيًا مولوياً كا شفاً عن المبغوضية ، فالنهي المولوي عن إعتبار الملكية لو فرض فإنَّما

يدل على الصحة لعدم المنافاة بين مبغوضية إنشاءِ الملكية بما هو فعل صادر عن المكلف وبين صحة المعاملة بمعنى ترتيب الآثار الشرعية عليها ، فمثل هذه المعاملة يكون كالبيع وقت النداءِ فى أنَّه محرم وصحيح .

(فما ذكره) بعض الأساطين (ره) من دلالة النهى المولوى عن المسبب على الفساد (فى غير محله) و لأجل ذلك ذكر لصحة المعاملة شرائط ثلاثة أحدها الرخصة المالكية وهذا هو المربوط بالمقام وإلّا فلها شرائط أُخر غيرها مذكورة فى محله ، و كيف كان فقد مثل للنهى عن المسبب بأمثلة ثلاثة منها الاجارة على الواجبات المجانية كالصلاة فان أخذ العوض عليها حرام يوجب فساد المعاملة و منها بيع منذور الصدقة كالشاة المنذور ذبحها لوعوفى و لده مثلاً فوجوب الوفاءِ بالنذر يوجب حرمة بيعها المستلزمة للفساد و منها ما اُشترط عدم بيعه فى ضمن عقد لازم فان إنتفاء الرخصة المالكية فى هذه الثلاثة يوجب فساد المعاملة ، و فى جميع ما ذكره ما لايخفى أمّا الاول فلان مجانية الواجبات أوّل الكلام بل حققنا فى مبحث الاجارة إطلاق أدلة الواجبات من جهة المجانية و عدمها و صحة أخذ الاجرة عليها مع أن حرمة أخذ الاجرة على ما يفعله المكلف كالصلاة غير مربوطة بما نحن بصدده من إنشاءِ المعاملات بما هو أمر إعتبارى و إستلزامها فساد المعاملة، و أمّا الثانى فلان النذر لو كان بنحو يخرج المنذور عن ملكه قهراً كما لوقال إن عوفى ولدى فهذه الشاة للسّادة فحصول الملكية للمنذور له لدى تحقق المعلق عليه قهرى كالارث والوصية فحرمة البيع سلب بانتفاءِ الموضوع، وبيعها قبل تحقق المعلق عليه إنما يحرم لوقلنا بكونه حنثاً من جهة التعليق علي أمر غير إختيارى محتمل التحقق لكنه محل إشكال كما تقرر فى محله فانه لايزيد عن حلول الحلول فى الزكوة حيث يجوز بيع الزكوى قبله لانه إعدام للموضوع فكذلك في المقام من غير فساد البيع أمّا لو كان بنحو إختيارى بأن يقال لو عوفي ولدى أذبح هذه الشاة كما هو ظاهر كلامه فالنذر إنما يوجب الذبح عليه لاجل الوفاءِ بالنذر و هذا لايمنع عن صحة البيع غاية الأمر ارتكب الحرام بالحنث ، وأمّا الثالث فلان الالتزام بعدم البيع فى ضمن عقد لازم لايستلزم فساده غاية الأمر حدوث خيار تخلف الشرط للبايع الاول فالامثلة الثلاثة لايرتبط شيئى منها بما نحن بصدده من أنّ إنشاءَ الملكية بما هو أمر

إعتباری حرام تكليفاً .

ثم إنه ربما يستدل لدلالة النهی عن المعاملة علي الفساد بأخبار مستفيضة وردت فی نكاح العبد بغير اذن سيّده معلّلاً صحة ذلك النكاح فی بعضها بأنه لم يعص الله و إنما عصی سيّده: بدعوی أنها تدل بالمفهوم علی أن معصية الله توجب فساد المعاملة كالنكاح، و أجاب عنه الوحيد البهبهانی قدس سرّه و من تبعه من تلامذته كالمحقق القمی قدّس سره وغيره بأن العصيان فيها عبارة عن عدم الاذن لامخالفة النهی المولوی فهی ناظرة إلی الوضع دون التكليف، و حيث وقع فی كلام المحقق القمی (قده) التعبير بأنها علي خلاف مطلوب المستدل أدل، تو هّم بعض الأساطين(ره) إستدلاله بها لدلالة النهی علی الصحة فقال ربما يستدل بها علی دلالة النهی عن المعاملة علی الصحة، مع أنه ليس فی البين من يستدل بها لذلك، و كيف كان فقد قرّب الشيخ الاعظم الانصاری قدس سره الاستدلال بها للدلالة علی الفساد بأن المراد بالعصيان في هذه الاخبار لايمكن أن يكون العصيان بالعمل بما هو فعل ضرورة أنه لايوجب الفساد، فلا بد أن يراد به المعصية با لمعاملة فی مقام الاستلزام للفساد بأحد وجوه ثلاثة إماّ بما هی مؤثرة فی الأثر المطلوب أو من جهة تقييد إطلاق صحة المعاملة بصورة إذن الشارع فيها أو من جهة الارشاد إلی الفساد علی تأمل فی الاول ثم ذكر حاصل جواب الوحيد البهبهانی و من تبعه(قدهم) عن هذا الاستدلال و رده أولاً بأنه لم يظهر من الأخبار عدم نهی السيّد عن ذلك النكاح فلابد من الأخذ بظهور العصيان فی مخالفة النهی و تقييد مورد الاخبار بصورة النهی عن المعاملة بما أنها توجب ترتب الآثار المطلوبة عليها، و ثانياً بأن الاذن الوضعی ليس من شأن المولی الصوری كي يراد بالعصيان عدمه و إنما هو شان المولی الحقيقی، وثالثاً بأن التفكيك فی معنی العصيان فی الموردين بجعله في: إنه لم يعص الله: عبارة عن مخالفة الاذن التكليفی و فی: و إنّما عصی سَيِّده: عبارة عن مخالفة الاذن الوضعی خلاف الظاهر فقرينة السياق تشهد بارادة مخالفة النهی فی الموردين، هذا حاصل ما أفاده الشيخ الاعظم (قده) علی ما فی التقريرات.

و فيه مواضع من الخلل (الاول) أن ما ذكره من وجوه النهى عن المعاملة بعضها لايوجب الفساد كالنهى عن المعاملة بما هو فعل من أفعال المكلف كما إعترف به (قده) وبعضها تأمل في دلالته على الفساد، كالنهى عنها بماهى تؤثر أثراً غير مطلوب كسلطنة الكافر على المسلم فى بيع عبد مسلم من كافر مع انك عرفت عدم دلالته على الفساد لقصور : ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً : و : الإسلام يعلو و لايعلى عليه : عن إثبات مبغوضية سلطنة الكافر على المسلم و إستتباع ذلك فساد البيع وبعضها إرشاد الى الفساد وليس نهياً مولويا كما هو محل النزاع فيخرج عن محل البحث الذى هو دلالة النهى التكليفى عن المعاملة على الفساد و عدمها (الثانى) أن اشكالاته على مقال الوحيد البهبهاني والمحقق القمي قدس سرهما غير وجيهة ، إذ يرد على اشكاله الاول أن اطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى حتى منه (قده) يشهد بأن المراد مطلق عدم الاذن وضعاً وتكليفاً فالنهى حصة من عدم الاذن الوارد فى الاخبار لاأن المراد من عدم الاذن فيها النهى بل صرح فى غير موضع منها بأن المراد جهة الوضع كقوله (ع) فى خبر زرارة: ذاك إلي سيده إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما : فانه لسان الوضع وكقوله (ع) فى خبره الآخر فى جواب قول السائل تزوج العبد إمرأة بغير إذنه - يعني سيده - فدخل بها ثم اطلع علي ذلك مولاه: ذاك لمولاه إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز: فان اللام فى قوله: لمولاه : كالصريح في كون أمر إنفاذه بيد سيده فهو كالصريح فى

عدم النهى فحمله على النهي بلا موجب بل خلاف فتوى نفسه (قده) وكقوله (ع) فى الخبر المذكور: إنما أتى شيئاً حلالاً - إلى ان قال - إن ذلك ليس كإتيان ماحرم الله عليه من نكاح فى عدة واشباهه : فان المراد بالحلال وبما حرم الله الحل والحرمة الوضعيان لاسيّما بملاحظة التمثيل بالنكاح فى العدة الذى ليس فساده إلا من جهة عدم الاذن الوضعى من الشارع فيه ومع إقحام كلمة وأشباهه الظاهر فى كل ما كان فاقداً للاذن الوضعي ، وكقوله (ع) فى صحيح منصور بن حازم: ما أزعم أنه حرام قل له أن لايفعل إلّا باذن مولاه : فانه كالصريح في شرطية الاذن وضعًا ، ويرد على إشكاله الثاني أن المراد بالاذن الوضعي من السيّد ليس كون أمر الوضع بيده

والالجرى عين هذا الاشكال بالنسبة إلى إذنه التكليفي لأن أمر التكليف ليس بيده ، بل المراد أن الشارع تعالى جعل أمر إنفاذ معاملة العبد بيد سيده وجعل إذنه شرطاً في صحتها كماتشهدبه الفقرات المذكورة من الأخبار آنفاً و حاصلها إلغاء سلطنة العبد في وعاء التشريع حتي بالنسبة إلى إعتباراته كمافسر قوله تعالى: لايقدر علي شيئى بنظير ذلك ، ويردعلى إشكاله الثالث أن العصيان معناه الخروج عن السير فى مجرى العبودية وهذا معنى جامع له مراتب متعددة مختلفة شدة وضعفاً يشمل ترك الأولي أيضًا كما يشهدُ به تطبيق العصيان والغواية والا ضلال على ترك الأولي فى مورد آدم عليه السَّلام فى الكتاب العزيز:وعصى آدمُ ربَّه فغوى:فاضلَّهما الشيطان: وعليه فالعصيان فى الاخبار المذكورة قداستعمل في كلاموردية بالنسبة إلى الله تعالي وإلى السيد في معناه الحقيقي بملاحظة بعض مراتبه الذي هوعدم الاذن وضعًا فلاتفكيك فى البين اصلاً .

ثم إن بعض الاساطين (ره) قال في تقريب الاستدلال بالروايات ماحاصله أن العصيان فيها هو التكليفي لكنه فى النهي الآلهى موجود حدوثاً و بقاءاً وفى نهى المخلوق موجود حدوثاً و يرتفع بقاءاً بمعنى أن النكاح بغير إذن السيد فاسد مالم يمضه السيد فاذا أجازه يصير صحيحاً (وفيه) أن حمل العصيان على التكليفى خلاف ظاهر الروايات كما عرفت و أن الفرق بين نهيه تعالى مع نهى السيد مجرد إقتراح و مصادرة إذ نهيه تعالى عن المعاملة أيضاً إذا كان لاجل التعنون بايذاء المؤمن مثلاً فبمجرد إرتفاع هذا العنوان عنها يرتفع النهى بقاءاً وتصير صحيحة فلا فرق أصلاً

ثم إن هذا القائل له إبتكار فى المقام هو التصدى لبيان أن النهى التشريعى المتعلق بالمعاملة أوالعبادة هل يوجب الفساد أم لافالتزم بالعدم فى المتعلق بالمعاملة و أن فسادها فى مورد الشك فى الامضاء شرعاً و عدمه إنما هو مقتضى أصالة عدم الأثرلاالنهى التشريعى وإلتزم بالدلالة علي الفساد فى المتعلق بالعبادة، وقد أوضح ذلك بتمهيد مقدمة هى أن الاحكام الشرعية متعلقاتها ذوات الافعال بلا دخل للعلم و الجهل فيها بخلاف الاحكام العقلية فهى إنما تثبت للعناوين بما هى معلومة فالعلم دخيل فى متعلقاتها موضوعاً و ذلك لان الاحكام الشرعية ثابتة فى نفس الافعال بما

هي أمّا حكم العقل بالحسن والقبح فمعناه إدراكه إستحقاق الفاعل المدح والثواب و هذا فرع صدور الفعل عن قصد وإلتفات إذ الفعل بدونه ليس مورد حكم العقل قطعاً، ثم إن حكم العقل مع الجهل أوالعلم بالحكم الشرعي قد يكون بملاك واحد كحكمه بقبح التشريع لانه تصرف في سلطان المولي وهذا الملاك موجود في صورتي العلم بعدم ذلك الحكم و الشك فيه ولعل قبح الكذب من هذا القبيل ، وقد يكون بملاكين كحكمه بقبح الاتيان بفعل فيه الهلاك لانه في صورة إحراز وجود الهلاك في ذلك الفعل يكون بملاك واقعي وفي صورة عدم إحرازه يكون بملاك طريقي ، و الثمرة بين القسمين عدم جريان الاصل في الاول لان الحكم محرز بالوجدان فلا حاجة إلى التمسك بالاصل و جريانه في الثاني لان إستصحاب وجود الضرر أو عدمه محرز للواقع مؤمّنٌ فلا مجال معه للحكم العقلي الطريقي ، إذا عرفت ذلك فما يكون قبيحاً عقلاً حرام شرعاً بمقتضى الملازمة بين حكمي العقل والشرع فالتشريع القبيح عقلًا حرام شرعًا موجب لفساد العبادة ، فان قلت مع إستقلال العقل بالحكم يكون حكم الشرع إرشادياً كما في وجوب الاطاعة لامولوياً حتى يوجب الفساد قلت ذلك إنّما هو في الاحكام المنجعلة لامطلقاً فان المدار في إرشادية حكم الشرع ليس علي مجرد إستقلال العقل بالحكم كما في قبح الظلم و حسن العدل بل على كون الحكم منجعلاً تكوينيّاً وثابتاً بالذات نظير حسن الاطاعة ففي مثله يكون حكم الشرع إرشادياً ، إذ لو كان مولويًا فحيث يحتاج إطاعة ذلك الحكم أيضاً إلى حكم آخر كذلك فان رجع إلى الأوّل دار و إلّا تسلسل ، فان قلت لو سلّمنا حرمة التشريع شرعًا لكن القبيح عقلاً هو التشريع الذى هو فعل قلبي لا الفعل الخارجي الذى هو مصبُّ الحرمة الشرعية فاختلف مصبا الحكمين قلت التشريع عبارة عن الفعل الخارجي الذى هو في طول الفعل القلبي فالفعل القلبي جهة تعليلية للتشريع و ليس نفسه ، فان قلت حرمة الفعل الخارجي تشريعًا لا تنافي رجحانه النفسي شرعًا فلا توجب فساد العبادة قلت نعم لكنها توجب القبح الفاعلي الذى عرفت في محله كون خلوّ الفعل عنه شرطًا في عباديته ، هذا حاصل كلامه .

و فيه مواضع للنظر (منها) الفرق بين متعلقات الاحكام الشرعية مع العقلية بعدم دخل العلم أوالجهل فى الاولى دون الثانية ، ضرورة فساد كلا الأمرين وعدم كلية شيئى من الكبريين أمّا الاولي فلان جهل المكلف بالواقع و شكه فيه دخيل فى متعلقات الاحكام الشرعية فى جملة من الموارد كاصل البرائة و أصالتى الحل و الطهارة وعلمه به دخيل فيها فى بعض الموارد كالطهارة الخبثية فانها شرط فى صحة الصلاة مع العلم بالنجاسة لامع الجهل بها ، و أما الثانية فلان العلم غير دخيل فى حكم العقل بقبح التشريع ضرورة عموم حكمه لصورة الجهل بالحكم الشرعى كما صرح به هو أيضاً فى بيان النهى التشريعى عن العبادة (و منها) الفرق بين القسمين فى جريان الاصل في الثاني الذى يكون حكم العقل مع العلم والجهل بملاكين واقعى و طريقي و عدم جريانه فى الأول الذى يكون حكم العقل معهما بملاك واحد كحكمه بقبح التشريع ، ضرورة عدم الأثر للاصل فى الاول لان حرمة التشريع ليست من آثار أصالة عدم المشروعية لاعدم الجريان لاجل لغوية التعبد بأثر محرز بالوجدان كمازعمه، فان قيل إنَّ التشريع له حكم شرعى هو أثر الاصل قلنا فلاريب ان قوله تعالى آلله أذن لكم أم على الله تفترون كاف فى إثبات ذلك الحكم و معه لامجال للاصل ، كما لايجرى إستصحاب الضرر أو عدمه فى الثانى لانه لغو بعد إحراز الموضوع بالوجدان من جهة حكم العقل فيه بالقبح و كونه من موارد الملازمة بين حكمى العقل و الشرع كما إعترف به بعد ذلك فلا حكومة للاستصحاب على حكم العقل لاجل نظر الاول إلى الواقع و طريقية الثانى (و بالجملة) فان أمكن صدور حكم يوافق حكم العقل عن الشارع بما هو شارع بأن كان المورد من موارد الملازمة فليكن كذلك في القسمين و لامجرى للاصل فيهما معاً والافكذلك و يجرى الاصل فيهما معاً فالتفكيك غير سديد (و منها) عدم كفاية استقلال العقل بحكم في إرشادية حكم الشرع فيه و إختصاص ذلك بالمنجعلات التكوينية و تطبيقها علي قبح العصيان و حسن الطاعة ، ضرورة أن العقل له أحكام عملية تبتنى على حفظ النظام كقبح الظلم وحسن العدل وأحكام نظرية لاتبتنى على ذلك كالواحد

نصف الاثينن فما استقل به العقل في الاولى كان حكم الشارع في مورده إرشادياً لامحالة وليس لكون الحكم منجعلاً تكويناً معنى محصل، أمّا قبح العصيان و حسن الطاعة فهما داخلان تحت كبرى قبح الظلم و كبرى حسن العدل اللتين هما من المستقلات العقلية فان العصيان ظلم في عالم العبودية و الطاعة عدل فيه فالتفكيك بلاوجه (ومنها) كون الفعل القلبى جهة تعليلية لصدق عنوان التشريع على الفعل الخارجى ضرورة أن الوجدان أقوى شاهد على كون الفعل القلبى روح التشريع و كون الفعل الخارجي مبرزاً له قضاء لامتناع تحققه و بروزه بنفسه في الخارج، كما هو الشأن في كلية العناوين القصدية كالتعظيم والعبادة إذ روحها القصد بمعني فعل النفس لابمعنى الصورة المرتسمة فيها و الفعل الخارجى مبرز لذلك بحيث لو أمكن بروزه بنفسه بالاشراق و نحوه لكان بنفسه يتعنون بهذا العنوان فالعنوان منطبق على مجموع الفعلين، القلبى و الخارجى، و كل منهما جهة تقييدية له على ما فصلناه في محله (ومنها) مانعية القبح الفاعلى عن تحقق العبادة بعد تسليم أن التشريع لايستلزم القبح الفعلى ، ضرورة أن مع ذاك التسليم لامجال للالتزام بفساد العبادة لان القبح الفاعلى لايخل بتحقق العبادة أصلاً كما أسلفناه في مبحث التعبدى و التوصلى.

ثم إنه حكى عن أبى حنيفة والشيبانى القول بدلالة النهى عن الشيئى على صحته و الظاهر من كلامهما إرادة الاعم من النهى المتعلق بالعبادة أو المعاملة و إستدلالهما لذلك مجمل وإن كان ربما يظهر منه أنّ عمدة الدليل لديهما الاجماع على الصحة مع وجود النهى أيضاً ، و كيف كان فالحق أنّه في المعاملات إذا تعلق بالسبب الذى مثلوا له بالبيع وقت النداء لايقتضى شيئاً من الصحة و الفساد كما تقدم تحقيقه ، و اذا تعلق بالمسبب أو التسبب بالسبب الذى أسلفنا صحة تصوره فحيث لم يظهر من شيئى من الادلة مبغوضية متعلق مثل هذا النهي في نفسه مع قطع النظر عن ترتب الآثار الشرعية للمعاملة فالمبغوضية بحسب ظاهر الادلة تكون لامحالة بلحاظ الآثار الشرعية فيكشف النهى عن الصحة ، إذ مالم تكن المعاملة مؤثرة في تلك الآثار بأن كانت ممضاة لدى الشارع لاتكون مقدورة للمكلف

ومالم تكن مقدورة لايصح الزجر عنها،فما ذكره بعض المحققين (قده) في تعليقته على الكفاية من الاشكال في الدلالة على الصحة في جميع التقادير في غير محله بل ماذكره أوّلاً في تقريب الدلالة على الصحة من أنّ المعاملة الحقيقية لاوجودلها إلاصحيحة متين في الغاية ، و تمام السّرفيه ما أشرنا إليه من أنّه لم يدل شيئي من الادلة على مبغوضية المعاملة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب الآثار الشرعية أمّا العبادات فحيث عرفت مراراً أنّ للعبادة حقيقة واحدة مجعولة و لامعنى لتقسيمها إلى ذاتية و غيرها نعم كون شيئي مصداقاً لها موقوف على الأمر لان المصاديق مجعولة بلادخل للأمر في قوام العبادة ضرورة كفاية ربط مّاللفعل إليه تعالي في العبادية و قصد الأمر أحد محققات العبادة فهي مع عدم الأمر كمورد تعلق النهى بها فاسدة .

المقصد الثالث،في المفاهيم،و قبل الخوض في تحقيق المقام لا بد من تمهيد أمور(الأول) أن عنواني المنطوق و المفهوم هل هما من صفات المدلول أو الدلالة كما ذهب إلى كلٍّ جماعة بعد إتفاق الكل على عدم كونهما من صفات الدال لانه ينطق بهولايفهم من شيء ،إختار أولهما المشهور وثانيهما الشهيدالثاني(قده) وغيره لكن لما كان تطبيقهما على كل واحد من المدلول والدلالة محتاجاً إلى إعمال العناية إذالمدلول أيضاًيفهم من الشيء ولاينطق بهعكس الدال ولامرجح لاعمال تلك العناية في جانب المدلول بأن يقال جهةالانكشاف تارة بنحو المنطوق وأُخرى بنحوالمفهوم ولافي جانب الدلالة بأن يقال حيث الكاشفية تارة بنحو المنطوق و أخرى بنحوالمفهوم فلاتعين لشيء من الاحتمالين بل يصح جعل كل من المدلول و الدلالة مقسماً للمنطوق والمفهوم وإن كان جعله المدلول أقرب لان العناية الملحوظة فيه أقل ولذاقال صاحب الكفاية (قده) إنهما بصفات المدلول أشبه، وكيف كان فلا وقع للطعن على من جعلهما من أوصاف الدلالة ونسبة ذلك إلى السخافة كما صدر عن بعض (الثاني) أن المفهوم هل هو منحصر في الدلالات الثلاث أم خارج عنها ذهب إلى كل فريق فاختار المشهور أنه من الالتزامي لامطلقاً بل بسنخ إلتزام خاص هو كونه بمعونة التبادر أومقدمات الحكمة أوالملازمة العقلية وذهب بعض العامة إلى خروجه

عن تلك الدلالات بدعوى أن المطابقي والتضمني من المنطوق بلاريب والالتزامي يستتبع التحقق القهرى فى الذهن إمّا بمجرد تصور اللازم والملزوم كما فى البيّن بالمعنى ألاخص أومع ضمّ تصور النسبة بينهما كما فى البين بالمعنى الأعم وليس كذلك المفهوم إذلاينسبق إلى الذهن بعدإنسباق المنطوق بأحد النحوين بل لابد فيه من إثبات اللزوم بينهما من الخارج وإن كان الحق مع المشهور فى كونه من الالتزامي على النحو المزبور ولذا اعتذر لجماعة من المتأخرين كالسيد الفشاركى (قده) وثلة من تلامذته القائلين بأنه هل يكون هناك مفهوم حتى يكون حجة أم لا حتي تكون الحجية سالبة بانتفاء الموضوع بأن المراد أن الجملة الشرطية مثلاً علاوة عن سائر مدلولاته الالتزامية هل يكون له هذا النحو من الالتزام أى المفهوم أم لا ، وقد يقال بأنه من التضمنى (وبالجملة) فتارة يراد بيان ماهو المختار لدى الشخص فى المقام وهذا شيء سيأتي الكلام فيه وأخرى يراد تحرير محل النزاع بين الاصوليين من الخاصة والعامة وهذا لابد فيه من تتبع كلماتهم وقد عرفت وجود أقوال ثلاثة فيهم فحصره فى خصوص واحد فى المقام فى غير محله، بل ربما يوهم كلام بعضهم كعميد الدين فى شرح التهذيب إختيار غير واحد من الاقوال حيث إستدل للمفهوم (تارة) بالتبادر مستشهداً بما ورد من منازعة أحد الصحابة مع عمر فى أخذ المفهوم من: إن خفتم: فى قوله تعالى : ولا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا، حيث استظهر منه الصحابى عدم جواز القصر فى الصلاة للمسافر مع عدم ذلك الخوف فتخاصما إلى النبى (ص) بذلك، وبما ورد من أخذ المفهوم من قولهم (ع): لَيُّ الواجد يُحِلُّ عقوبَتَه وعِرْضه: حيث فهم منه الصحابى أنّ لَيَّ غير الواجد لايحل عقوبته وعرضه ، فلولا حجية مفهومى الشرط والوصف لم يكن للانسباق المذكور فى الموردين وجه (وأخرى) بمقدمات الحكمة وأنّ إقحام القيد فى الكلام شرطاً أم وصفاً أم غيرهما مع كون المتكلم في مقام البيان لابد أن يكون لدخل خصوصية فى موضوع حكمه، ومرجع هذا الوجه إلى الاطلاق المقامي المعروف فى ألسنة المتأخرين الأصوليين (وثالثة) بالملازمة العقلية بين المنطوق والمفهوم ، لكن يمكن الجمع بين الوجوه الثلاثة بارجاعها إلى قول

المشهور ببيان أن الملازمة العقلية قد تكون فی الوضوح بمثابة توجب اللزوم القهری عرفاً فتكون منشاءاً للاطلاق المقامی الذی حقيقته عبارة عن بناءِ أهل المحاورة على عدم أخذ قيد فی الكلام في مقام البيان ما لم يكن لخصوصية ذلك القيد دخل فی موضوع الحكم المذكور في ذلك الكلام، ولذا نقول بأن الاطلاق المقامي أصل لفظی عرفی لا حكم عقلی فالاطلاق المقامی منشأ للتبادر وإنسباق المفهوم من ذلك القيد إلي الذهن فالمفهوم مدلول إلتزامی لفظی ومما ذكرنا ظهر صحة إستدلال العلامة (قده) فی المقام بأدلة متعددة .

(الثالث) أن ربط شیءٍ بشیءٍ كما هو مفاد أدوات الشرط يمكن أن يكون بنحو الاتفاق كما فی: كلما كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق: ولو لمجرد التقارن الزمانی نظير: اذا طلعت الشمس فأنا أركب : أو المكانـی إذ الوعاء جامع بينهما وإن إختلفا بتمام الجهات غير هذه الجهة، ويمكن أن يكون بنحو اللزوم والعلية سواء كان المقدم علة للتالی كما فی: العصير إذا غلا يحرم: أو بالعكس كما فی إذا نزل الثلج فقد جاء الشتاء أو كانا معلولين لعلة ثالثة كما فی: إذا حرم العصير ينجس: إذ الحرمة والنجاسة معلولان للغليان ويمكن أن يكون بنحو الملازمة العقلية كما فی: إذا وجب فعل وجبت مقدماته الوجودية : هذا بحسب الثبوت أمّا بحسب الاثبات فلا يمكن دعوى وضع تلك الأدوات لغة أو عرفاً لخصوص واحدٍ من الأنحاء الثلاثة ضرورة أنها تستعمل فی الجميع لدى العرف بنحو الحقيقة بلا إعمال عناية، فدعوى الوضع مجازفة كدعوى تبادر واحد منها بالخصوص من إطلاقها لدى العرف لما نرى من أنهَّ لا ينسبق إلى ذهن العرف من إطلاقها أريد من مطلق الربط الشامل للتقارن الوعائی وأن تعيين أحد الانحاءِ محتاج إلى قرينة داخلية أو خارجية ومنه علم فساد دعوى الملازمة العقلية بين المقدم والتّالي فاثبات المفهوم لأدوات الشرط بالبرهان العقلي أی الملازمة العقلية موهون فی الغاية .

(الرابـع) فی تعريف المنطـوق و المفهـوم وقـد عرفـهما المشهور بأن المنطوق ما دل عليه اللفظ فی محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فی محل النطق بأن يكون الظرف متعلقاً بدَلَّ فالمعنى أن المنطوق هو مدلول اللفظ الذی نطق به والمفهوم

هومدلوله الذى لم ينطق به، وقد إنتقض فيه بنقوض كثيرة واستشكل فيه بوجوه عديدة منها النقض بدلالة الاقتضاء كما فى اسئل القرية وأعتق عبدك عنى إذ دلالتهما على السؤال عن أهل القرية وتمليك العبد قبل العتق إنما هي بالمنطوق مع عدم كونهما فى محل النطق، ولذا عرفهما العضدى بأن المنطوق حكم للمذكور والمفهوم حكم لغير المذكور ولما وقع النقض والابرام فيه طرداً وعكساً عرفهما بعضهم كالأخوين صاحبى الحاشية والفصول (قدهما) بتعريفات مفصلة وعرفهما صاحب الكفاية (قده) بالحكم المذكور والحكم الغير المذكور لكنه ينتقض بأقل الحمل حيث عدوه من المنطوق مع أنه حكم غير مذكور، فالحق كما اعتذر به صاحبا الفصول والكفاية (قدهما) أن هذه التعريفات من قبيل شرح الاسم بمعنى أنها بصدد تعريف حقيقة الشيء بذكر بعض لوازمه للاشارة إلى تلك الحقيقة ولذا قيد فى الفصول شرح الاسم بالتقريبى (فاستشكال) بعض المحققين (قده) فى تعليقته على الكفاية فى التعبير بشرح الاسم بأن شأن ماء الشارحة إنما هو تفسير لفظ بلفظ آخر أعرف نظير: سعدانة: نبت: وليس من هذا القبيل تلك التعريفات (في غير محله) ضرورة أنّ ماءَ الشارحة ليست فيها جهة الاشارة بخلاف شرح الاسم التقريبي بالمعنى الذى عرفت فان جهة الاشارة كامنة فيه فالتعبير به فى غاية المتانة.

ثم إنّ بعض الاساطين (ره) قسم المدلول سواء استفيد من الالفاظ المفردة أو الجمل التركيبية إلى ما يستند إلي وضع نفس اللفظ له وسماه دلالة مطابقية وإلى ما يستند إلي الاستلزام من المعنى الموضوع له اللفظ وسماه دلالة إلتزامية مع إنكار الدلالة التضمنية رأساً، ثم قسم الدلالة الالتزامية إلى لفظية هى ما كان اللزوم فيها بنحو البين بالمعني الاخص بأن لا تحتاج فى الدلالة إلى مقدمة خارجية عقلية كالضوء و الشمس أو العمى والبصر، وعقلية هى ما كان اللزوم فيها بنحو البيّن بالمعني الأعم بأن تحتاج فى الدلالة إلى مقدمة خارجية عقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد، ثم جعل الالتزامية بنحو البين بالمعنى الاخص فى الجمل التركيبية دلالة لفظية هي المفهوم و بنحو البين بالمعنى الاعم فيها دلالة عقلية سياقية هى دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة و نحوها (وبالجملة) فقد أنكر الدلالة التضمنية أوّلاً وأخرج البين بالمعنى الأعم عن

صف الدلالات اللفظية ثانياً مع جعل مناط الخروج هو الاحتياج إلى مقدمة خارجية عقلية، وحصر الدلالة الالتزامية للجمل التركيبية في المفهوم ثالثاً وأخرج دلالة الاقتضاء والاشارة ونحوهما عن صف الدلالات اللفظية مع جعلها من البين بالمعنى الاعم لتلك الجمل رابعاً ، وهذه كلها دعاوى باطلة وتفصيلها بتحقيق حال الدلالات وإن كان موكولاً إلي محله لكن لابأس بالاشارة الاجمالية إليه .

فنقول إتفق أرباب الميزان والبيان على تقسيم الدلالات إلى مطابقية وتضمنية وإلتزامية ومرادهم علي ماصر حوابه، من المطابقية ماوضع له اللفظ لدى أهل اللغة، و من التضمنية جزء ذلك المعنى إذا كان لدى الوضع مركباً بالطبع كلفظ الصلاة بالنسبة إلى اجزائها بناءاً على وضعه لنفس الأجزاء لا للعنوان المنتزع عنها، أو لفظ الدار بالنسبة إلى أجزائها بناءاً على عدم وضعه للهيئة الحاصلة من تشبك الأجزاء (وبالجملة) فالمعنى التضمنى هو الجزء التأليفى من المعنى المركب بالطبع الموضوع له اللفظ لا الجزء التحليلى عقلاً من المعنى المنتزع عن المعنى الموضوع له اللفظ كالحيوان أو الناطق بالنسبة إلى الانسان لان هذا اللفظ إنما وضع لما يقابل الغنم مثلاً وهذا المعنى بسيط لا جزء له حتى يكون له مدلول تضمنى وماينتزع عن هذا المعني وينقسم لدى التحليل العقلى إلى جزئين، حيوان و ناطق، ليس مما وضع له لفظ الانسان أصلاً، حتى يكون جزئه معناه ألتضمنى ومن الالتزامية الخارج عن ماوضع اللفظ اللازم له ذهناً لأجل الملازمة بينهما قبل الوضع خارجاً وناهيك عن ذلك تصريح أهل الميزان والبيان بأن دلالة اللفظ علي تمام ماوضع له مطابقة وعلي جزئه تضمن وعلى الخارج إلتزام: فما تقدم عن بعض الاساطين من إنكار الدلالة التضمنية خلاف تصريح أهل الميزان والبيان بل اتفاقهم وخلاف الوجدان نشأ عن اشتباه مصداق بمصداق آخر ، وحيث أن ألاجزاء عين الكل والكل ليس إلاّ عبارة عن نفس الأجزاء فالمدلول التضمنى بمعناه الذى عرفت ليس فى طول المدلول المطابقي من حيث الانفهام من اللفظ ،ثم إنهم صرحوا بتقسيم الالتزامية إلي البيّن و غيره وفسّروا الاول بمايكون فيه اللزوم بين المعنيين واضحاً غير محتاج الي الاثبات بالبرهان ومرادهم هو اللزوم الذهنى دون الخارجي أعنى إنسباق لازم المعنى الموضوع له كالضوء إلى الذهن بتبع إنسباق ذلك

المعني كالشمس عند استعمال اللفظ فيه، إذ اللفظ لم يوضع لذلك المعنى اللازم أبداً بل لنفس المعنى الملزوم وحيث أنّ هذا المعنى له لازم طبعي فاللفظ الموضوع له يدل على لازمه بالالتزام لدى إستعماله فيه بمعنى الانسباق الذهني للملتفت إلي اللزوم، فان كان اللزوم بنحو يكفي مجرد تصور المعنى الملزوم للانتقال إلى اللازم كما في الشمس بالنسبة الي الضوء أو العمى بالنسبة إلي البصر يسمّى عندهم بالبين بالمعنى الأخص وإن توقف الانتقال إليه على تصور الحاشيتين مع النسبة بينهما يسمّى عندهم بالبين بالمعنى الأعم، وفسروا الثاني أعني غير البين بما يكون اللزوم فيه غير واضح محتاجاً إلى الاثبات بالبرهان بمعنى تشكيل قياس صغراه مدلول هذا اللفظ وكبراه برهان عقلي خارجي يكون نتيجة تطبيق تلك الكبرى على ذلك الصغرى، ثبوت هذا المعنى الالتزامي الغير البين، كوجوب المقدمة فان ثبوته نتيجة ضم وجوب ذي المقدمة الذي هو مدلول الأمر إلى كبرى إستتباع التلازم بين الوجودين للتلازم بين الوجوبين.

ثم إن اهل الميزان عدا الميرسيد شريف وأهل البيان طراً صرحوا بأن البين بالمعنى الأخص من الدلالات اللفظية وإتفق أهل البيان كالاصوليين علي أن البين بالاعم أيضاً منها فتصريح أهل الادب بالمعنى الاعم الشامل للاصوليين قاض بأن الالتزامي بقسميه من الدلالة اللفظية وقد صرّح بعضهم من أهل الفلسفة وغيرهم بأن التبين في الالتزامي البين حتى بالمعنى الاخص محتاجٌ إلى توسيط غير اللفظ من أمرٍ ما خارجي لم يكن ببرهان، فقال ابن سينا : ان التبين فيه إنما هو باشتراك من العقل وقال الفخر الرازي : ان الدلالة الالتزامية تطفلية : ثم إنهم صرحوا بأن دلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه من الدلالة اللفظية أي البين بالمعني الأعم من الالتزامية غاية الأمر قد يكون الاقتضاء عقلياً كما في اسئل القرية فامتناع توجيه السؤال نحو الجماد عقلا يكشف عن المراد ويقتضي كون المسئول عنه اهل القرية ولذا عدّه بعضهم من المجاز بالاضمار بمعنى تقدير أهل في الكلام، وقد يكون شرعياً كما في أعتق عبدك عني : إذ بالالتفات إلى كبرى : لاعتق الا في ملك : من الشارع يقتضي كون المراد : ملكه اياي : فقرينة العقل أو الشرع تكشف عن الدلالة الالتزامية للفظ، فالمتحصل مما ذكره اهل الادب في الدلالات الالتزامية أن اللفظ ان كان اعداداً وتمهيداً للوصول الى المراد

بضميمة برهان عقلي خارجي كما في وجوب المقدمة وحرمة الضدفالدلالة عقلية و إن كان كاشفاًعن المراد بمعونة أمرٍ مّاغير البرهان فالدلالة لفظية كما في البين بالمعنى الاخص والاعم ودلالة الاقتضاء والاشارة ونحوها من الدلالات الالتزامية ، فماتقدم عن بعض الأساطين من إخراج البين بالمعني الاعم وكذادلالة الاقتضاء والتنبيه و الاشارة عن صف الدلالات اللفظية فاسد .

ثم إنه ماالمراد من كون هذه الدلالات سياقية فانه لو أريد دلالة الجملة عليها باعتبار تركيب بعض مفرداتها مع بعض فهذه بعينها دلالة لفظية فكيف يقيد بها الدلالة العقلية ولو أريد كون الجملة إعدادية للوصول إلى المقدمة العقلية التي هي جهة الكشف والدلالة فلامعنى لاسناد الدلالة إلى السياق، فبين جعل هذه دلالات عقلية مع توصيفها بالسياقية تهافت، ثم لو سلم إختصاص الالتزامي اللفظي بالبين بالمعنى الأخص فمناطه ليس ماتوهم من إحتياج البين بالمعنى الاعم إلى مقدمة عقلية خارجية لماعرفت من عدم إحتياجه إلى ذلك وأن المحتاج إليها انّما هو غير البين، فمنشأ توهم الخروج إن كان هو الاحتياج إلى توسيط أمرٍ مّاغير اللفظ فقدعرفت الاحتياج إليه في البين بالمعني الاخص أيضاًبتصريح أهل الفلسفة والميزان وأنّ اللفظ لم يوضع أبداًبازاءِ لازم المعني ولابازاءِ إستلزام المعنى الموضوع له لذلك اللازم بل بازاءِ نفس المعني ، وإن كان هذا المقدار من التوسيط مالم يكن الوسيط برهاناً عقلياًلايضرّ بكون الدلالة لفظية فقد عرفت عدم وساطة برهان عقلي في البين بالمعنى الاعم ، ثم ان حصر الدلالة الالتزامية للجمل التركيبية في المفهوم الاصطلاحي كما تقدم منه فاسد ضرورة أن المدلول الالتزامي لقولنا :الشمس طالعة: وهووجود النهار، ليس بمفهوم أصلاً مع أنّ وضوح اللزوم بين معني تلك الجملة وبين هذا اللازم من حيث الانسباق إلي الذهن بتبع إنسباق معنى الجملة ليس بأقل من اللزوم بين العمى مع معانده الذى هو البصر الذى هو من أوضح مصاديق البين بالمعنى الاخص بل لاريب في كون اللزوم المزبور أوضح من هذا اللزوم ، فالمداليل الالتزامية للجمل التَركيبية تعمُّ المفاهيم الاصطلاحية و غيرها، والذى يسهل الأمر ماعرفت من أن هذه التعاريف شرح الاسم بالمعني المتقدم وانما تعرضنا لهذه الامور في المقام لمارأينا من إسحاب القوم إلى بعض مالاينبغي في

تعريف المنطوق والمفهوم .

ومع ذلك كله فلنا أن نعرفهما بما لاينتقض طرداً ولا عكساً بشيء مما قيل أو يمكن أن يقال: فنقول المنطوق الاصطلاحي قضية اخبارية أو انشائية ملفوظة والمفهوم - الاصطلاحي قضية معقولة اخبارية او انشائية متولدة عن تلك القضية الملفوظة موافقة لها في الموضوع اعني ماتعلق به الخطاب ويطالب به المكلف مخالفة لها في الكيف أي الايجاب والسلب كما في مفهوم المخالفة، أو بالعكس أي مخالفة لها في الموضوع موافقة لها في الكيف كما في مفهوم الموافقة أما موضوع ذلك الموضوع أي المكلف فهو أبداً متحد في المنطوق والمفهوم بكلا قسميه فتعريف المفهوم بالمعني الأعـم - الشامل لكلا قسميه منفصلة حقيقية ولا يمكن إنتقاضه بشيء طرداً أو عكساً ، نعم يبقى عليه شيئ هو ما قيل من رجوع قيود الحكم إلى الموضوع فمعنى: إن جائك زيد فاكرمه، زيد الجائي أكرمه : لكنك عرفت مراراً فساد هذا التوهم لامكان رجـوع القيد إلى الحكم ثبوتاً كما في: إن جائك زيد فاكرم عمرواً : إذ لايمكن أن يقال إنّ عمرواً زيداً الجائي أكرمه وتأخر الحكم عن ذلك القيد في الجملة ظاهر في كونه من عِلل تشريع الحكم ولاموجب لرفع اليد عن هذا الظهور فتدبر كي تعرف ، وبعد التنزل عـن - التعريف المزبور فأحسن التعاريف ماذكره صاحب الكفاية (قده) من أن المفهـوم حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك وافقه في الايجاب والسلب أو خالفه ، وحُسنه لاخذ نكتة فيه هي كون خصوصية المعنى المراد من اللفظ مستتبعة لذلك الحكم الانشائي أو الاخباري الذي هو المفهوم فان هذه نكتة دقيقة كما سيأتي الاشارة إليه إنشاء الله تعالى ولذا قال بعد ذلك فمفهوم إن جائك زيد فاكرمه مثلاً لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية ، فليته قدس سرُّه عبرّ عن المفهوم من أوّل الأمر بهذا التعبير الذي ذكره أخيراً من باب المثال .

فتلخص مما ذكرناه أنّ انسباق المعنى إلى الذهن إن كان مستنداً إلى اللفظ ولو بمعونة أمرٍ مّا خارجي لايحتاج إلى الجرى كاللزوم في الالتزامي البيـن أو جـريان مقدمات الحكمة أو الانصراف فالدلالة لفظية، لان ذلك الأمر الخارجي كائناً ماكان

إنمايوجب كاشفية اللفظ عن ذلك المعنى ولايكشف بنفسه عنه فلايكون اللفظ أجنبياً عن الكشف إعداداً للكاشف فقط، أمّا ان كان مستنداً إلى تطبيق قاعدة عقلية على المورد بعد استعمال اللفظ في معناه بلادخله في جهة الكشف أصلا كما في الملازمات العقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد ممايكون اللزوم فيهاغير بين فالدلالة عقلية لقصور القاعدة عن إقحام الدلالة في اللفظ، فالمسئلة من قبيل ظهور الأمر في الوجوب النفسى تكون من مباحث الالفاظ (وبذلك يظهر) عدم إستقامة ماذكره بعض أساطين الفقه دام ظله العالي من أن (ماذهب) إليه جمع من المتأخرين من أن النزاع صغروى في أنه هل يكون هناك مفهوم حتى يكون حجة أم لا بعد الفراغ عن كبرى حجيته بعد ثبوته (غير صحيح) بل الصحيح ماذهب إليه القدماء من أن النزاع كبروى في أن المفهوم بعد الفراغ عن ثبوته هل يكون حجة أم لا، بدعوى أن جريان مقدمات الحكمة ونحوه لدى التعليق بشرط أو التقييد بوصف لايرتبط باللفظ ودلالته فهو إنما يكون لاثبات حجية المفهوم بعد وضوح وجوده، لان شأن العاقل بماهو عاقل وحكيم أن لايأخذ خصوصية في كلامه إلاّ إذا كانت دخيلة في مراده بل تمام العلة له وإلاّ كان أخذها لغواً ، وبهذا البيان أثبت حجية المفهوم الذي عرفه بأنه المدلول الذي يجوز للمتكلم إنكاره بأن يقول ماقلته بخلاف المنطوق فهو المدلول الذي لاسبيل إلى إنكاره فيقول ماقلته (وجه عدم الاستقامة) ماعرفت من أن مجرد إحتياج إنفهام المعني إلى أمرٍ مّا خارجي كجريان مقدمات الحكمة لايخرج الدلالة عن اللفظية ، مادام إستناد الانفهام إلي اللفظ عرفاً ولو بمعونة الأمر الخارجي ، كيف والأخذ بالاطلاق بدلياً أوشمولياً في باب المطلق والمقيد بمعونة مقدمات الحكمة إنما هو أمر مسلم بين القوم حتى عنده مدظله حسب إعترافه بذلك في محله كتسلُّم كون ذلك أصلاً لفظياً محاورياً ، مع أنَّ من البديهي إستناد إستفاده ذلك الاطلاق من الكلام إلى تطبيق مقدمات الحكمة عليه لا إلي نفس اللفظ بما هو بحيث لولاجرى تلك المقدمات لم ينعقد للكلام لدي العرف ظهور في الاطلاق أصلاً، فجرى مقدمات الحكمة سبب لانعقاد الظهور لنفس اللفظ وثبوت حيث الكاشفية له عرفاً فكذلك بالنسبة إلى مفاد الجملة الشرطية أوالوصفية أوسائر الجمل المفهومية ، فماذكره في تقريب كبروية النزاع تقرير في الحقيقة لصغرويته وأنه هل

يكون لتلك الجمل هذا النحو من المدلول ولو بمعونة جري مقدمات الحكمة وإستلزام عدم إرادة ذلك المدلول منها اللغوية، أما كبرى حجية ما يستفاد من الكلام الوارد في مقام التفهيم وكونه مرآة لمراد المتكلم فهي مفروغ عنها لدى أهل المحاورة ومما إستقر عليه بنائهم بلا حاجة إلى النزاع فيه وتجشم الاستدلال له .

فالحق كما عليه أعاظم محققي المتأخرين، أن النزاع في باب المفاهيم صغروي في أن سنخ الخصوصية المأخوذة في الكلام من التعليق أو التوصيف أو نحوهما ، هل تستتبع حكماً إنشائياً أو إخبارياً موافقاً لحكم القضية الملفوظة التي أخذت فيها تلك الخصوصية أو مخالفاً له ولو كان أخذ تلك الخصوصية في القضية بمعني دخلها في حكمها بمعونة قرينة خارجية كمقدمات الحكمة حتي يدخل ذلك الحكم الموافق أو المخالف تحت كبرى حجية مفاد الكلام لدى أهل المحاورة ، أم لا تستتبعه حتي لا تكون تلك الخصوصية سبباً لتحقق صغرى لكبرى الحجية، أمّا ما ذكره في تعريف المنطوق والمفهوم ففيه أنَّ الكلام ليس في كون المفهوم مدلولاً صريحاً للجملة كي يقال بامكان إنكاره فيقول المتكلم ماقلته بل هو لدى جميع القائلين به مدلول ظاهري لها فاللفظ ظاهر فيه وكذا في المنطوق ولذا يجوز للمتكلم إنكار تعلق إرادته الجدية بالمنطوق فيقول ما أردته وإن لم يكن له إنكار التلفظ بذلك اللفظ فيقول ماقلته ، فالتفكيك بين الارادتين الاستعمالية والجدية في عالم المحاورة أمر متداول متسالم عليه حتى من قبله دام ظله فما أتعب به نفسه المباركة من ارجاع النزاع إلي الكبروي كما كان هو مذهب القدماء في غير محله ، فاللازم صرف عنان الكلام إلى بيان ثبوت المفهوم لتلك الجمل وعدمه في طي فصول .

فصل ـ في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وعدمها ، وليعلم أنَّ المنكر لهذا المفهوم مستظهر بانكاره إذ له إنكار أحد أمور أربعة بعد تسليمه وجود ربطٍ مّا بين الجزاء والشرط في تلك الجملة (أحدها) كون ذلك الربط بنحو الترتب أي طولية الجزاء عن الشرط بأحد أنحاء الترتب أي الزماني والطبعي والرتبي والعِلّي بدعوى إمكان كون ربطهما بمجرد التقارن الوعائي زمانياً كان أم مكانيا (ثانيها) كون ذلك الربط على فرض كونه الترتبي بنحو الترتب اللزومي بدعوى إمكان كونه إتفاقياً كما في كثيرٍ من القضايا

الشرطية فان استعمال أداة الشرط فى الاتفاقيات حقيقى لايحتاج إلي قرينة ، فمافى الكفاية من دعوى إنسباق اللزوم منها قطعاً وجعل منع الدلالة علي اللزوم بدعوى كونها إتفاقية فى غاية السقوط ، غير سديد (ثالثها) كون الربط الترتبى على فرض كونه اللزومي بنحو اللزوم العِلّي أى علية الشرط للجزاء بدعوى إمكان العكس أى علية الجزاء للشرط كمافى : إذا نزل الثلج جاء الشتاءُ وتأويل مثله بعلية العلم بالشرط للعلم بالجزاء لا يدفع الايراد ولايثبت مدعى مثبت المفهوم بل إمكان كون كليهما معلولين لعلة ثالثة كمافى : العصير إذا حرم ينجس: إذ علتها غليان العصير وإستعمال الجملة في جميع هذه الموارد على نحو الحقيقة بلا حاجة إلى إعمال عناية (رابعها) كون الربط الترتبي اللزومى على فرض كونه العلّي بنحو العلية المنحصرة بدعوى إمكان وجود عدل للشرط فى العلية كما فى: إذا وجدت النار وجدت الحرارة : ضرورة إن وجاد الحرارة بوجود الشمس أو الكهرباءِ أو نحوهما، وإذا لم يثبت أحد هذه الامور الأربعة لم يثبت المفهوم أصلاً فعلى مثبت المفهوم إثبات العلية المنحصرة للجملة الشرطية .

وقد استدل لذلك بوجوه (منها) تبادر اللزوم والترتب بنحو العلّية المنحصرة من الجملة الشرطية (وفيه) منع التبادر بعد كثرة إستعمالها بلا عناية فى غير المنحصرة كمطلق العلية ومطلق اللزوم ويشهد به صحة جواب المتكلم بعدم إرادة المفهوم من كلامه فى مقام الاحتجاجات والمخاصمات لو أُريد أخذ المفهوم منها مع أنه لو كان لها مفهوم لماصح ذلك الجواب قطعاً (ومنها) الانصراف بدعوى أن إطلاق الجملة الشرطية ينصرف عرفاً إلى أكمل أفراد العلاقة أى العلاقة اللزومية بنحو العلة المنحصرة (وفيه) أوّلاً منع سببية مجرد الاكملية لصرف وجهة المطلق إلى خصوص فرد من أفراده الخارجية مالم يكن إستعمال اللفظ فيه بنحو الغلبة وهى فى المقام مفقودة ، وثانياً منع كون العلة المنحصرة من أكمل أفراد تلك العلاقة لعدم الفرق بين العلة المنحصرة مع غير المنحصرة إلّا من جهة عدم عِدلٍ خارجى شخصى للاولى بعد إشتراكهما معاً فى حقيقة العلية أى الرَّشح وتولد المعلول منهما ومن البديهي أنَّ مجرد ذلك لايوجب الاكملية فى نظر العرف (ومنها) إطلاق الجملة الشرطية بمقتضى مقدمات الحكمة بتقريب جريان مقدمات الحكمة بأحد أنحاءٍ ثلاثة (الاول) أنّ الجملة وضعت لمطلق

اللزوم بمقتضى التبادر فمقدمات الحكمة توجب إرادة اللزوم الانحصارى بعد عدم جامع بينه وبين غير الانحصارى حتى يراد من الاطلاق (ويندفع) بمنع الوضع لمطلق اللزوم لمنع التبادر كما تقدم فجريان مقدمات الحكمة سلب بانتفاء الموضوع وعلى فرض الوضع له فمقدمات الحكمة لاتجرى في المعنى الحرفى الذى هو مفاد الشرط بل تجرى فى المعنى الاسمي وهو غير موجود في المقام ، لكن هذا البيان لا يتم على مسلك صاحب الكفاية (قده) من إشتراك المعنى الحرفى مع الاسمي فى الاستقلال و تفاوتهما في غرض الوضع مضافاً إلى أنّ مصبّ جريان مقدمات الحكمة أخذ الشرط في الجملة وهو معني إسمي لا لنفس الشرط كي يقال بأنّ معناه حرفى ، وعلى فرض جريانها في المعنى الحرفى أو في أخذ الشرط الذى هو معنى إسمي فتعيين سنخ اللزوم الانحصارى من بين أنحاء اللزوم محتاج إلى قرينة معينة مفقودة و الجامع بين الانحصارى وغيره نفس اللزوم فيمكن إرادته من الاطلاق (الثانى) أنّ الشرط له إطلاق واوىّ حيث لم يذكر معه شرط آخر فى مقام بيان ماله الدخل فى ترتب الجزاء فمقدمات الحكمة تقتضى دخله بوحدته في الجزاء و كونه تمام العلة له (ويندفع) بأنّ هذا النحو من الاطلاق لو إنعقد للشرط لدلّ على المفهوم لكن حيث أنّ وجود شرط كذائى نادر التحقق لو لم نقل بعدمه خارجاً فلا ينعقد له الاطلاق من هذه الجهة إلّا أن يقال بأنّ ندرة الوجود لا تمنع عن شمول الاطلاق كما أنّ كثرة الوجود لا توجب الانصراف وإنّما توجبه كثرة الاستعمال وهى هنا مفقودة .

(الثالث) أنّ الشرط له إطلاق أوىّ حيث لم يذكر له عدلٌ فى مقام بيان علة الجزاءِ فمقدمات الحكمة تقتضى كونه علة منحصرة للجزاءِ (ويندفع) بأنّ نحو الشرطية و التأثير في الجزاءِ لا تختلف بوحدة الشرط وتعدده خارجاً إذ كل من الفردين فى فرض التعدد يكون حين تحققه تمام العلة لتحقق الجزاءِ فالشرط المذكور فى الجملة الشرطية حال تحققه علة منحصرة للجزاء ولا ينافيه علية عدله حين تحققه أيضاً للجزاء كذلك فلا إجمال للجملة من جهة بيان الشرطية كي تقتضى مقدمات الحكمة رفعه بسبب الانحصار نعم لو إتفق إنعقاد اطلاق للشرط من هذه الجهة لدلّ على المفهوم لكنه لا يجدي لاثبات كبرى مفهوم الشرط كما هو مدعى المثبتين، وهذا بخلاف إطلاق الامر من جهة تعيّن

الوجوب النفسي إذالواجب النفسى هوالواجب على كل حال بخلاف الغيرى الذى هوواجب على تقدير دون آخر فبيان الغيرى يحتاج إلى مؤنة التقييد بوجوب الغير ، فاطلاق الصيغة بمعونة مقدمات الحكمة محمول علي النفسى كما أنّه محمول علي الوجوب التعيينى إذلو لم يكن لبيان خصوصه كان فى مقام الاهمال أو الاجمال فمقدمات الحكمة توجب رفع الاجمال بالحمل على التعيينى ، فقياس إطلاق الشرط باطلاق الأمر فى جريان مقدمات الحكمة باطل ومع الفارق ،إلاّ أن يقال بجريان عين هذا البيان بالنسبة إلى عدل الشرط لانحو الشرطية فاطلاق الشرط بمعونة مقدمات الحكمة ينفى العدل التخييرى للشرط وتكشف عن الانحصار .

ولكن التحقيق وجود المفهوم للجملة الشرطية وبيان ذلك يتم بطى مقدمات ثلاث (الأولي) أنّ الظاهر من تعليق محمول إنشائى على فعل أوشيءٍ تكوينى فى كلام غير المجازف كالشارع تعالى كون ذلك الفعل أو الشيء علة غائية لذلك المحمول الانشائى بناءاً علي مذهب العدلية من لزوم كون الأحكام عن مناطات واقعية وقبح جعل أحكام جزافية من العاقل فضلاً عن الحكيم تعالي، وهذا وإن كان يجرى فى المحمولات الاخبارية التكوينية لكن لا كلام لنافى ذلك فعلاً مع صحة إستعمال التعليق فيها في غير اللزومية أى الاتفاقية ، وبالجملة فالظاهر من الجملة التعليقية الانشائية كون المعلق عليه علة غائية للمعلق بمعنى وجود مناط ذلك الحكم الانشائى فى هذا الشيء التكوينى كالغليان فى قوله عليه السلام : ألعصير إذا غلا يحرم : أو مجيئى زيد فى قولك : إذا جائك زيد فأكرمه ، فالمراد من العلة الغائية فى هذه الأمور الاعتبارية أى الاحكام الانشائية هو الداعى والمحرّك للجاعل نحو إعتبارها بلا لزوم ترتب تلك العلة خارجاً على ذلك الأمر الاعتبارى بمعنى تأخرها عنه فى الخارج كما في التكوينيات،فان العلة الغائية فيها متقدمة عنها تصوراً وفى مرحلة العلم ،ومتأخرة عنها وجوداً وفي مرحلة الخارج وذلك لتباين أفق الاعتبار مع أفق الخارج ،فالامر التكوينى الذى صار داعياً الى إنشاء أمر اعتبارى كالغليان بما له من الملاك بالنسبة إلى إنشاءِ الحرمة أو مجيئى زيد كذلك بالنسبة إلى إنشاءِ وجوب الاكرام لتباين وعائيهما لا يمكن أن يتأخر فى الوجود عن ذلك ألامر الاعتبارى، بخلاف التكوينيات فالداعى والمدعو إليه فيها حيث إتّحد [illegible] سنخاً أو توافقا وعاءاً يتأخر الثاني

عن الاول وجوداً (فظهر) أنّ مقتضي عدم لغوية التعليق فى الجملة الانشائية التعليقية كون المعلق عليه علة لتشريع المحمول الانشائى فى تلك الجملة بمعنى داعويته له و وجود مناطه فيه، فحمله على بيان قيد الموضوع بارجاع القيد إلى المادة دون الهيئة تأويل فى ظاهر الجملة من غير دليل، أمّا أنّ مفاد الجملة الشرطية ماهو فقد تقدم مفصلاً فى الواجبات المشروطة فراجع .

(الثانية) أنّ الظاهر من وقوع ذلك المحمول الانشائى فى التالى وذلك الأمر التكوينى فى المقدم ترتب الاول على الثانى و كونه معلولا له لا العكس بأن يكون المحمول الانشائى علة لذلك الأمر التكوينى ، إذ مضافاً إلى كونه خلاف الظهور المحاورى لايعقل تأثير الأمر الاعتبارى فى التكوينى وعليته له ، ولا كون المقدم و التالى معاً معلولين لعلة ثالثة ضرورة كونه خلاف الظهور المحاورى ، فالظاهر من قوله عليه السلام ، ألعصير إذا غلا يحرم: أو قولك : إذا جائك زيد فأكرمه : علية الغليان للحرمة و المجيء لوجوب الاكرام بالمعنى الذى عرفت لا العكس (الثالثة) أنّ مقتضي جريان مقدمات الحكمة في تلك الجملة هو الاطلاق من جهتين تفيد إحديهما كون المقدم علة تامة للتالى و الأخري كونه علة منحصرة له، إذ الظاهر من حال المتكلم لدى أهل المحاورة فى مثل هذه الجملة كونه بصدد بيان تمام ماهو العلة لتلك الوظيفة بالمعنى الذى عرفت لا بمعنى العلة الفاعلية فانه غير معقول كما أشرنا إليه ، فمقتضى عدم عطف غير ماذكر فى المقدم عليه بالواو بأن يقول مثلاً ألعصير إذا غلا و إشتدّ يحرم أو يقول إن جائك زيد وسلّم عليك فأكرمه كون المذكور في المقدم كالغليان و المجيىء في المثالين علة تامة لذلك الحكم لا جزء العلة بمعنى كونه تمام المناط و الداعى له لا جزئه كما أنّ مقتضي عدم ذكر عدل لتلك العلة بعطف غيرها عليها بأو بأن يقول في المثال ألاول إذا غلا أو اشتدّ وفى الثانى إن جائك أو سلّم عليك كون المذكور فى المقدم علّة منحصرة لذلك الحكم لا كونه أحد عدلَي العلة التامة من غير أن تكون العلة المنحصرة سنخاً من العلة ينصرف إليها إطلاق الشرط فى الجملة ، كما أنّه ينتزع من الأمر بشيءٍ بمعونة عدم ذكر عدل له كونه واجباً نفسياً تعيينياً لا تخييريًا فليست التعيينية من كيفيات نفس الوجوب كي يستفاد من إطلاق الوجوب كمازعمه بعض الأساطين حتى يورد عليه بخروج ذلك عن حوصلة : نفس اللفظ وإطلاقه الاحوالى بل الاطلاق فى المقامين

إنماهو ببركة مقدمات الحكمة (فظهر) ببركةهذه المقدمات الثلاث وجودالمفهوم للجملة الشرطية وأنَّ(مقتضى) جريان مقدمات الحكمة فى الانشائيات بالمعنىالاعم والشرعيات بالمعنى ألاخص بعدظهور الشرطية لدى أهل المحاورة فيالزوم بين المقدم والتالي وكونالمقدم مناطالحكم المذكور فيالتالي والاطـلاق الواوى و الأوىللشرطية،كون متلوّالشرط علةمنحصرة لذلك الحكم، فمصبُّالتعليق هوالعلة الغائية للحكم ومعه لاسبيل إلىإنكار المفهوم كما ذكرنا لاالعلة الفاعلية كما زعمه القومحتي يمكن إنكار الأمور الأربعة السالفة ويرد عليه بعض الاشكالاتالمتقدمة في وجوه الاستدلال للمفهوم .

(فانقلت)هذا إنَّماهوعلىفرضتعليق سنخالحكمعلىعنوان الموضوع بمعناه الذى ستعرف فىالتنبيهات منأنَّ المعلق هلهو سنخ الحكم أوشخصه فمع تعليق سنخ الحكم بأنيراد منقوله عليهالسلام : الماءُإذا بلغ قدر كرلم ينجّسه شيء: أنَّ العصمةمطلقاًمعلقة على الكرية،يفيدالانتفاءَ عندالانتفاءأىانتفاءُ العصمه بانتفاءالكرية، أمّامع تعليقشخص الحكمعلىعنوان موضوعه المنتفى بانتفاء موضوعه ولوببعض قيوده بأنيراد منالمثال أنَّالعصمة الكرية معلقةعلى الكرية فمفاد التعليق ليس إلاّ، الثبوت عندالثبوت، لانالانتفاء حينئذٍ عندعدم الموضوع ولوببعض قيوده إنّما هو منباب السلب بانتفاءِ الموضوع إذلايعقل وجود شخص الحكم بعدإنعدام شخص موضوعه، فليسهذا منباب دلالة التعليق علىالمفهوم كماهو المدعي(نعم) يمكن التأويلفيعنوان الموضوع الخاصبجعله إشارةإلىالسنخ فينتج بقاءَ شخصالحكم عندانتفاءِ شخص الموضوع بأنيقال إنَّالمراد بزيدفي : إنْجائك زيدٌفأكرمه مادته الهيولانية لاهذا الموجود الخارجي المسمى بزيد بأنيكون لفظ زيد عنواناً مشيراً إلىتلك المادة الهيولانية الموجودة عندتبدل الصورة النوعية بصيرورته كلباًبالمسخ مثلاً (لكنه) تأويل فىظاهر العنوان الخاص بلادليل ،فمعتعليق الشخص لاينعقدللتعليق ظهور فىالمفهوم فلابد منإحراز تعليقالسنخ فىذلك وحيث لاظهور للجملة فى تعليقالسنخ إذلعل هناك شيءٌينوب مناب الكرية فىالمثالفىقيام العصمة به كالمطر أوالجارى فلاظهور للجملة التعليقية فىالمفهوم ، وقداستشكل بذلكبعض الأعاظم

(ره) في مقالاته وتبعه عليه بعض أساطين الفقه مدظله كما في تقريرات بحثه مع جعل كلام السيد (ره) في إنكار المفهوم ناظراً إلي ذلك ، ولقد أجاد مدظله في فهم كلام السيد (ره) في المقام وينبغي أن يجعل كلامه (ره) : في باب السبب أيضاً ناظراً إلى ما ذكر حيث استشكل (ره) في ظهور التعليل في مثل : لاتشرب الخمر لانه مسكر: في علية مطلق الاسكار للحرمة بدعوى أنّ مقتضى رجوع ضمير : لانه مسكر: إلى الخمر كون إسكار الخمر موضوعاً للحرمة لامطلق الاسكار فكلام السيد (ره) في المقامين ناظرٌ إلى ذلك .

(قلنا) لاريب أنّ المراد بالشخص في كلام المستشكل لايمكن أن يكون الشخص الفلسفي أي الجزئي الحقيقي المتشخص بشخصه إذ التشخص بهذا المعنى مساوق مع الوحدة ولايرتاب عاقل في إنتفاء شخص الحكم بهذا المعنى لدى انتفاء شخص موضوعه كي يحتاج في تفهيمه إلى بيان المراد في سياق الجملة التعليقية، لكنه ينافي مع ماهو مفاد القضايا الحقيقية التي من سنخها القضايا الشرعية إذ ليس مفادها تعليق شخص الحكم بهذا المعني على شخص الموضوع وإنّما هو مفاد القضايا الخارجية وهي في الشرع منحصرة في واحدة قد إنصرمت مدتها وهي قوله تعالى: ياأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرّسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة : فالاحكام الشخصية في الشريعة منحصرة في مختصات النبي صلى الله عليه وآله التي هي خارجة عن محل إبتلائنا ، أمّا التكاليف العامّة فهي بأجمعها على نحو القضايا الحقيقية ، أمّا الاحكام العرفية فهي وإن كانت أعم منها ومن القضايا الخارجية الّا أنّ الكلام فيما يعمّ الاحكام الشرعية بل الغرض عن المباحث الاصولية فهم تلك الاحكام فلابد أن يقرر موضوعها على نحو يعمهما ، فالشخص الفلسفي غير مراد من الجمل التعليقية حتى في كلام المستشكل جزماً فلابد أن يراد من الشخص في كلامه إمّا الجزئي الاضافي أي الحكم بلحاظ إنحلاله إلى أفراد متعددة حسب تعدد أفراد موضوعه أو شخص الانشاء بمعناه الاسم المصدري أعني مضمون الخطاب مع قطع النظر عن إنحلاله المزبور وإن كان هذا الانحلال كامناً في ذات الانشاءِ المزبور فلايخرج بحسب الواقع عن كونه جزئياً إضافياً وإن خرج عنه باللحاظ الذي لايغيّر الواقع ، فالمراد من سنخ الحكم

في كلامه، الطبيعي الذي يشمل ماثبت خارجاً لغير المعلق عليه أيضاً أو لم يثبت لشيءٍ آخر أصلاً ، وحينئذ نقول حيث عرفت أنَّ الجملة الشرطية ظاهرة لدى أهل المحاورة بمعونة جريان مقدمات الحكمة في العلّية وكون المقدم راشحاً والتالي مترشِّحاً بالمعنى الذي عرفت فلا يعقل فيها تعليق سنخ الحكم بالمعنى المتقدم على المقدم ، إذ لازمه كون الحكم أعم من معلول هذه العلة أي المقدم أو معلول علة أخرى ثبتت في الخارج بدليلها كالمطر والجاري الذين هما علتان للعصمة أو معلولاً بلا علة معلقاً على هذه العلة بعنوان كونه مترشّحاً منها، وفساد ذلك من أوَّليات العقول إذ لازمه علية كل شيءٍ لكل شيءٍ وعدم علية شيءٍ لشيءٍ ، فليس ذلك مراد أحد من الانتفاء عند الانتفاء كما أنّه ليس المراد كونُ الجملة الشرطية بصدد بيان حصر كليّ الحكم بالمعنى الذي عرفت في فرد واحد هو هذا الشرط الواقع تلو أداة الشرط لان ذلك مقتضى إطلاق الجزاء على تقدير إحرازه والقائل بالمفهوم إنَّما يستدل باطلاق الشرط بمعونة مقدمات الحكمة كما عرفت ، فاذا لم يكن ماذكر هو المراد من الانتفاء عند الانتفاء في القضايا الحقيقية فليس مراداً في القضايا الشخصية بطريق أولي فقضية السنخ والشخص بالنسبة إلي الجمل المفهومية أي الانشائية سالبة بانتفاء الموضوع فهي أجنبية عما نحن فيه بل لاموضوع ولامحمول لها في المقام ، وإنَّما المراد من الحكم فيها أبداً هو الجزئي الاضافي أو مضمون الخطاب الراجعان في الحقيقة إلى شيءٍ واحد كما عرفت ومقتضى إطلاق الشرط في المقدم بمعونة جريان مقدمات الحكمة هو العلية المنحصرة للحكم فالتعليق بمعونة ذلك يدل على الانتفاء عند الانتفاء ولا ينافيه قيام دليل آخر علي وجود العدل لهذه العلة، كدلالة نص خاص على قيام المطر أو الجاري، مقام الكرّ في التأثير في العصمة فان مدعى القائل بالمفهوم ظهور الجملة في ذلك لا كونها نصاً فيه ومن المعلوم أنَّ النص لا يعارضه الظاهر، ومن العجيب أنَّ بعض(١) أساطين الفقه مدظله العالى كما يظهر من مجموع كلامه صدراً وذيلاً في تقرير بحثه يلتزم بدخل خصوصية الكرية مثلاً في الحكم فراراً عن لغوية القيد بخصوصيته بعد ماينكره أوّلاً لكنه مع ذلك يستشكل في ظهور الجملة في المفهوم من جهة إنحصار العلة في المقدم مع أنّك عرفت أنَّ تسليم

(١) السيد البروجردي (ره) .

الظهور في العلية التامة ليس إلا من جهة مقدمات الحكمة وهي كما تقتضي العلّية التامّة للمقدم بمقتضى الاطلاق الواوي للشرط كذلك تقتضي العلية المنحصرة بمقتضى اطلاقه الأوي ، ومما ذكرنا ظهر أنّ المعلق إن كان حكمًا إنشائياً فالمعلق عليه علة غائية له وظهور ترتّب التالي على المقدّم يفيد علّية الأول للثاني دون العكس ومقدمات الحكمة تفيد العلية المنحصرة وإن كان أمراً واقعيًا كشف عنه الشارع كالعصمة للكر فالمعلق عليه علة فاعلية له بمعني كونه حاملاً لذلك الأثر التكويني وظهور الترتّب يفيد علّية الأول للثاني ومقدمات الحكمة تفيد العلية المنحصرة .

ثم إنّ السيد (قده) إستدل لانكار المفهوم بوجوه ثلاثة (أحدها) إنّه إذا إنتفي السبب أو الشرط فكثيراً ماينوب منابه سبب أو شرط آخر كما في قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم : حيث علمنا من الخارج قيام إمرأتين مقام ثاني الرجلين لقوله تعالى : وإن لم يكونا رجلين فرجل وإمرأتان : بل وقيام البينة أو اليمين أيضًا مقامه مع أنّه لو كانت السببية أو الشرطية بنحو الانحصار الموجب لتحقق المفهوم لما جاز ذلك وكما في قولك إذا وجدت النار وجدت الحرارة حيث يقوم مقام النار في العلّية لكليّ الحرارة سبب آخر كالشمس ، والظاهر من هذا الاستدلال كونه بحسب مقام الثبوت مع أنّ إمكان عدم إنحصار العلية ثبوتاً بديهيّ كيف وتعدد الأنواع والأصناف في باب العلل وجداني فلا يرتبط بما نحن بصدده من وجود المفهوم وعدمه في مقام الاثبات ، إلّا أن يريد تبعية الاثبات للثبوت وأنّه إذا لم تكن العلة منحصرة ثبوتاً يستكشف عدم الانحصار إثباتاً لكنّه ينافي جعله (ثاني) الوجوه أنّه لو كان للجملة الشرطية مفهوم لدلت عليه باحدى الدلالات الثلاث والملازمة كبطلان التالي واضح ، وأجاب عنه الشيخ الأعظم شيخنا الانصاري (قده) بظهور الجملة عرفًا في المفهوم ، ونقول إنّ دلالة الجملة على المفهوم غير منحصرة في الدلالات الثلاث ضرورة إمكان إستنادها إلي قرينة المقام بأن يستفاد المفهوم من الجملة بمعونة مقدمات الحكمة بلا إستناده إلى الوضع الأفرادي أو الجملي أصلاً ، ويُعبّر عن هذا السنخ من الظهور في لسان الأصوليين بالاطلاق المقامي كما تقدم بيانه مفصلاً ويأتي له مزيد بيان إنشاءالله تعالى ، مضافاً إلى ماعرفت في الأمر الرابع الّذي مهّدناه للبحث عن المفاهيم من أنّ دلالة

الجملة على المفهوم من الالتزاميه اللفظية (ثالثها) قوله تعالى : ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصُّناً وحيث أنّ تمامية هذا الوجه تبتني على ظهور الاستعمال في الوضع وقد هدم أساس ذلك المتأخرون بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة فاستعمال الجملة فيما لا مفهوم له في مورد كالآية الشريفة لا يكشف عن الوضع لخصوص ذلك فأدلته (قده) لانكار المفهوم ضعيفة جدّاً والأولى في مقام الانكار ما أسلفناه من أنّ عدم الدليل دليل العدم بمعنى مطالبة الدليل من القائل بالمفهوم وقد عرفت منّا ما هو الدليل لذلك .

وينبغي التنبيه على أمور (الأول) أنه قد دارت في ألسنة متأخرى القوم مسئلة سنخ الحكم وشخصه في المقام ومنشأ ذلك أنّ الشهيد (قدّه) في محكي تمهيد القواعد خصَّ نزاع وجود المفهوم للجملة الشرطية وعدمه بغير باب الوصايا والأوقاف والنذور ، مدعياً أن إنتفاءَ الحكم فيها بديهي بعد إنتفاءِ موضوعه ولو ببعض قيوده سواءٌ وقع الوقف أو الايصاء أو النذر بنحو التعليق أمْ بغيره بأنْ يقول هذا المال وقف لذرّيتى أو يقول هذا المال وقف لأولادي إذا كانوا عالمين ضرورة عدم تعقل مالكين بالاستقلال لمملوك واحد في عرض واحد ، فلا يدخل فيما هو محل النِّزاع بين القوم في الجملة التعليقية من دلالتها على الانتفاءِ عند الانتفاءِ وعدمها ، فاستظهر من كلامه المحقق الاصفهاني صاحب الحاشية والشيخ الأعظم شيخنا الانصارى قدس سرهما إختصاص ثبوت المفهوم للجملة الشرطية عنده بذلك الباب ، فاعترضا عليه بعموم محل النِّزاع له ولغيره وبأنَّ عدم ثبوت المفهوم في غير ذلك إنّما هو لعدم كونه مدلول لفظ الشرط قائلاً ثانيهما إنّ شخص الحكم المُنشأ بهذا الإنشاءِ الخاص وقفاً أو ايصاءاً أو نذراً وإن كان بقائه بعد انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده غير معقول ومقصاه حصر محل النِّزاع بمورد تعليق سنخ الحكم وطبيعيه كما في غير تلك الأبواب ، إلّا أنّ تعليق السنخ في الجمل الانشائية حيث أنّه غير معقول مطلقاً إذ الإنشاءُ هو الابداع والايجاد والوجود مساوق للتشخص المساوق للوحدة فالحكم المعلق في الجمل الانشائية كأكرم زيداً إن جائك لا يعقل أنْ يكون غير الشخص غاية الأمر أنه يستفاد إنتفاءُ سنخ الحكم من نفس هذه الجملة لدى القائل بالمفهوم ببركة إنحصار العلة المستفاد من الخارج كمقدمات

الحكمة بمعنى أنّ ماثبت من الخارج من إنحصار كليّ علة وجوب إكرام زيد فى هذا الفرد الخارجي كمجيئه إذا إنضمّ إلى مفاد هذة الجملة التعليقية يستفاد المفهوم وهو إنتفاءُ سنخ الحكم عند إنتفاءِ المعلق عليه ، وهذا النحو من المفهوم يَعمّ باب الوصايا والاوقاف والنذور وغيره ، نعم في الجمل الاخبارية نظير يجب إكرام زيد إن جائك يكون تعليق السنخ معقولاً فيستفاد منها إنتفاء كلي المخبر به وسنخه عند انتفاء المعلق عليه، وحاصل ماأفاده في التقريرات عدم الفرق بين الجمل الاخبارية والانشائية فى إنتفاء السنخ عند إنتفاء المعلق عليه والفرق بينهما فى عدم تعقل تعليق السنخ فى الثانية وتعقله فى الأولي ، وردّه صاحب الكفاية (قده) بأن إنتفاءَ شخص الحكم لدى إنتفاءِ موضوعه نظير إنتفاءِ العصمة الكرية بانتفاءِ الكرّ فى قوله: إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لم ينجسه شيءٌ: لما كان عقلياً بديهياً غير محتاج إلى التعليق إذ الحكم عرض لموضوعه فكيف يعقل بقائه بعد إنتفائه ولو ببعض قيوده فمحل النزاع فى المفهوم لابد أن يكون مورداً قابلاً لتعليق السنخ كمطلق العصمة فى المثال أو طبيعي الوجوب في إن جائك زيد فأكرمه لاشخص الوجوب بماهو ولاطبيعيّه بلحاظ السّريان والاطلاق بل الطبيعي بماهو القابل لتحققه عند إنتفاءِ الشرط أيضاً بعلة أخرى غير تلك العلة ، وهذا مراد الشهيد (قده) فتعميم محل النزاع للوصايا والأوقاف والنذور كمافي التقريرات غريب وكذا مافيه من عدم تعقل تعليق السنخ فى الجمل الانشائية إذ الانشاءُ وإن كان خاصاً لكن مفاده وهو الحكم كليٌّ والخصوصية إنما نشأت من ناحية الاستعمال بلادخلها في المستعمل فيه كما تقدم فى معانى الأسماءِ والحروف من أن الموضوع له فيها كالوضع والمستعمل فيه عامٌّ والخصوصية مستندةٌ إلى الاستعمال فأخذ خصوصية الانشاء فى ناحية المنشأ كما يظهر من التقريرات غريبٌ وقد إشترك صاحب الكفاية مع صاحب الحاشية (قدهما) فيما ذكر من التصريح .

بأنّ محل النزاع فى مفهوم الشرط مورد تعليق السنخ معلّلاً ذلك بأنّ المستعمل فيه كالوضع والموضوع له فى الاخباريات والانشائيات عامٌّ والخصوصية ناشئة من الاستعمال ، فمقتضى كلام هذين العلمين والتقريرات عدم نزاعٍ للقوم فى بحث مفهوم الشرط فى أنّ التعليق فى الجملة الشرطية هل يكون من تعليق الشخص أو السنخ لكن بعض الأعاظم (ره) قد أطال الكلام في بيان تمحض النزاع بين المثبت لذلك

المفهوم مع منكره في أنَّ مفاد تلك الجملة هل هو تعليق السنخ أو الشخص وأنَّه لابد للمثبت من إثبات الأوَّل وللمنكر من إثبات الثاني ، ثم فسر تعليق السنخ بتجريد الحكم المذكور في تلك الجملة عن خصوصية الشرط كالمجيء في قولك إن جاءك زيد فأكرمه فتجريد مفاد أكرم وهو الوجوب عن خصوصية المجيء عبارة عن تعليق سنخ الحكم على الشَّرط ، وقسَّمه إلي أربعة أنحاءٍ (أحدها) تعليق طبيعي الوجوب بنحو السَّريان الفعلي لجميع أفراده ليكون تجريد الحكم عن الشَّرط بتحليته بالاطلاق . (ثانيها) تعليقه بنحو الاهمال عن السَّريان وعن كونه صرفاً لاينطبق مع غير أوّل الوجود (ثالثها) تعليقه بنحو الصرف الذي يتحقق بأوّل الوجود . (رابعها) تعليقه بنحو الاطلاق لكل ما يتصور له من الأفراد لا السَّريان الفعلي كما في القسم الاول، أما التعليق بنحو الأوّل فهو غير معقول ضرورة إستلزامه علية هذا الشرط الخاص لجميع أفراد الوجوب ولو لم يكن بحسب الواقع معلولاً له، وأمّا بنحو الثاني فهو لايفيد الانتفاء عند الانتفاءِ المطلوب في باب المفهوم ضرورة كون المهملة في قوة الجزئية ، فانحصر طريق المثبت للمفهوم في دعوى تعليق السنخ بأحد النحوين الأخيرين ومن المعلوم أنَّ التعليق بهذين النحوين خارج عن حوصلة نفس اللفظ في الجملة الشرطية فلابد من إثباته بدالٍّ آخر ، هذا ملخص محرر ما أفاده في المقام .

أقول ويتوجه عليه أوّلاً أنه لاملازمة بين النزاع في مفهوم الشرط مع النزاع في كون مفاد الجملة الشرطية تعليق الشخص أو السنخ ضرورة إمكان الالتزام بالمفهوم من القائل بتعليق الشخص كما تقدم عن تقريرات الشيخ الاعظم (قده) بالنسبة إلى الجمل الانشائية حيث إلتزم بعدم تعقل تعليق السنخ فيها وكون مفادها تعليق الشخص ومع ذلك إلتزم بثبوت المفهوم لها من ناحية إنحصار العلة ، فدعوى تمحّض النزاع في ثبوت المفهوم فيماذكره وأطال فيه الكلام مصادرة بل على خلاف الوجدان وثانياً أنَّ تقريب تعليق السنخ ليس ماذكره من تجريد الحكم عن خصوصية الشرط بعد إستعمال الجملة الانشائية في المعنى الخاص ضرورة تصريح صاحبي الحاشية و الكفاية اللذين هما من عمدة المتأخرين الذين حدثت بينهم مسئلة تعليق السنخ و الشخص بعد مالم يكن منها أثر في كلمات قدماء الاصوليين بأنَّ المستعمل فيه في الجمل الانشائية كالاخبارية عام كالوضع و الموضوع له والخصوصية ناشئة من الاستعمال

فاقتراح تفسيرٍ،لتعليق السنخ من قبل القائلين بالمفهوم لايقول به واحد منهم ثم الايراد عليهم بخروج ذلك عن حوصلة اللفظ كما صنعه (قده) خلاف الصناعة العلمية.

أمّا تحقيق المقام في تعليق السنخ والشخص فموقوفٌ على تمهيد مقدمة هي بيان حقيقة المنشأ في الجمل الانشائية وأنَّه كلي منطقي لايمتنع فرض صدقه على كثيرين أوجزئي منطقي يمتنع فرض صدقه على كثيرين أوغيرهما ، فنقول المنشأ لايمكن أن يكون كلياً منطقياً ضرورة وجوده في مثل: يافلان إفتح بصرك في هذا الآن: إذلايمكن الالتزام باستعمال هيئة الأمر فيه في مفهوم : الوجوب ثم إنشاءُ مصداقٍ خاص منه بالنسبة إلى المورد ضرورة إتحاد وعاءِ الاستعمال مع وعاءِ الانشاء في الانشائيات إذ الانشاءُ هو الابداع والايجاد فهو فعل النفس وخلقها في حين إستعمال هيئة الأمر بلا تأخر الانشاءِ عن الاستعمال حتى رتبةً، فالتلفظ بصيغة الأمر أوغيرها من آلات إبراز الانشاءِ متحد زماناً ورتبة مع خلق النفس ذاك الأمر الاعتباري وإنشائه كالوجوب فلا يمكن تأخر الانشاء عن الاستعمال ولو رتبة في مثل إفتح بصرك في هذا الآن، بخلاف الجمل الاخبارية فيتعدد وعاءُ الاستعمال فيها مع وعاءِ التطبيق كما في قوله تعالى : وجاء رجل من أقصي المدينة يسعى: حيث أستعمل لفظ رجل في معناه العام أي مايقابل المرأة ثم طبقّ خارجاً مع حبيب النجار ولذا نقول ليت القائلين نبشوءِ الخصوصية من الاستعمال عبَّروا بنشوها من التطبيق خارجاً إذ الاستعمال الذي حقيقته القاءُ اللفظ وإرادة ماوضع له منه أجنبي عن الخصوصية المأخوذة في المراد الجدّي بحسب التطبيق الخارجي فالجمل الانشائية تفترق عن الاخبارية باتحاد وعاءِ الاستعمال مع الانشاء وخلق النفس فيمتنع الالتزام باستعمال هيئة إفتح في المثال في مفهوم الوجوب ثم انشاء مصداقٍ خاص من الوجوب للمورد ببركة الاستعمال بل لابد أن يكون المستعمل فيه نفس المنشأ، فلو كان ذلك المنشأ كلياً منطقياً لَزم إمّا الغاءُ ماعدا فرد من أفراد ذلك الوجوب الكلي لعدم الحاجة إلي أزيد من وجوب شخصي للمورد و هذا كماترى بل إنشاء الكلي بما هو كلي غير ممكن ،وإمّا إنشاء وجوب شخصي آخر للمورد وراءَ ذلك الوجوب الكلي وهذا خارج عن حوصلة هذا الانشاءِ محتاج إلى إنشاءٍ آخر مفقود حسب فرض وحدة الانشاءِ، فلا محيص عن عدم كون المنشأ بذلك الانشاءِ كلياً منطقياً لكنه لايستلزم كونه جزئياً منطقياً كيف وهو في مثل أكرم العلماءَ يصدق علي كثيرين

حسب تعدد أفراد من يجب إكرامهم أى العلماء .

فتحصل أنَّ المنشأَ ليس من الكلي المنطقى ولا جزئيه بل هو موجود خارجى إعتبارى موسع تارة ومضيق أخرى باختلاف دائرة وجود المنشأ عليه أعنى موضوع الانشاء سعة وضيقاً ، وتمام السّرّ فى ذلك أنَّ معروض الكلى المنطقى وجزئيه المفاهيم، اى الوجودات الذهنية التى هى معقولات ثانوية فقياسه بباب الانشائيات الذى هو باب الايجاد والابداع وتفاوت الايجاد مع الوجود ليس إلاّ بالاعتبار فاسدٌ، ومع الفارق بل المنشأ أبداً شخصى بالاصطلاح الفلسفى إذ الوجود مساوقٌ مع التشخص والوحدة لكن لتفاوت حدود الموجود الخارجى قلة وكثرة يتفاوت المنشأُ على ذلك الموجود سعة وضيقاً ففى مثال إفتح بصرك، يكون وجوداً مضيقاً بمقتضى ضيق دائرة وجود المنشأ عليه أى الموضوع وفى مثال أكرم العلماءَ يكون وجوداً موسعاً بمقتضى سعة دائرة وجود المنشأ عليه أى العلماء ،فان كان المنشأ عليه مركباً ذا أجزاءٍ نظير الصلاة ينبسط الوجوب المنشأُ على جميع أجزائه وإن كان عامّاً ذا أفراد نظير العلماءِ ينحل الوجوب المنشأ إلي جميع أفراده بمعنى أن المنشىء يلاحظ بمرآتية عنوان العام كالعلماءِ فى المثال أو الخمر فى لا تشرب الخمر، جميعَ الأفراد الموجودة و المتصورة للعام بلا لحاظ خصوصياتها وينشىءُ الوجوب على جميعها بسبب ذلك العنوان ، وهذا هو معنى القضية الحقيقية التى منها قضايا الأحكام الشرعية فالانحلال عقلىٌّ لا ما توهم في معنى القضية الحقيقية من إنتزاع قضية شرطية من القضية الحملية بأن يقال معنى لا تشرب الخمر كلما وجد شىءٌ وكان خمراً كان شربه حراماً حتى رُبما يتوهم أن الانحلال شرعيٌّ كما فصلنا الكلام فى تحقيق معناها في محله، ولاجل ألانحلال المزبور المستند إلى الفصول العدمية بين أفراد العام نَلتزم بوحدة النهى عن الشرب إذا كان هناك كأس واحد من الخمر مثلاً وبتعدده لو فرض صبُّ ذلك الخمر في إنائات متعددة حسب تعدد الانائات وهكذا فى سائر ما يجب الاجتناب عنه كالنجس ، فما تقدم عن المحققَيْن صاحبى الحاشية والكفاية (قدهما) من كون الانشاءِ من خصوصيات الاستعمال الذى لازمه حسب إعتراف جملة من تلامذة الثانى تأخر رتبة الانشاءِ عن الاستعمال ليس فى محله ، بلا إستيجاب ماقلناه من إتحاد رتبة الانشاءِ مع الاستعمال إنكار لزوم تصور

المعنى قبل الاستعمال كما ربما يتوهم .

والحاصل أنّه هناك إستعمال بمعنى تصور المعنى ثم إستعمال اللفظ فيه وهذا يشترك فيه الاخبار والانشاءُ والأمثلة النحوية غاية الأمر أنّ الداعي للاستعمال تارةً هو التمثيل كما في الأخير وأخرى هو الحكاية عن الخارج وهي أمر قصدي من فعل النفس كما في الاخبار وثالثة ايجادما هو من سنخ ذلك المعنى الذى تصوره أوّلاً كما في الانشاء ، فسبق إنطباع سنخ المعنى المراد إنشائه في الذاكرة ببركة الصُّور الحاصلة من الخارجيات في الحسّ المشترك وإن كان ممالابدّ منه إذبدونه لايتمكن النفس من إنشاءِ ذلك المعنى ، لكنه مادة لانشاءِ النفس وخلقها المعنى لدى التلفظ بلفظه لأنّ اللفظ يستعمل فيه أوّلاً ثم ببركة هذا الاستعمال تخلق النفس معنى من سنخه كما هو لازم القول بكون الانشاءِ من خصوصيات الاستعمال ،فالمنشأ جزئى حقيقى موسَّعٌ تارة ومضيّق أخرى ولذا يكون وجوداً حقيقيا حدوثاً وإعتبارياً بقاءاً ببقاءِ أهل الاعتبار أي العرف أونافذ الاعتبار ، نعم بعد ماوجد بخلق النفس يقع فى الذاكرة وربما يقع في وعاءِ العقل فينتزع منه الكلى وليس بين هذه المراتب المختلفة بعضها مع بعض منافاة لان النفس فى وحدتها كل القوى .

وإذعرفت في طى هذه المقدمة فساد تقريب تعليق السنخ بما فى كلام المحققَيْن (قدهما) من كون الانشاء من خصوصيات الاستعمال فاعلم أنّ تعليق السنخ فى الجمل الشرطية الانشائية بأي معنى أريد منه غير معقول ، أمّا بمعنى تعليق الكلى السريانى كطبيعى الوجوب بلحاظ جميع أفراده فى مثل إن جائك زيد فأكرمه فلانّه إن كان فى الخارج لكلى الوجوب فرد آخر منوط بشيءٍ آخر غير قيد المجيءِ ولو بنحو الاعداد كصداقة زيد فتعليق الكلى بلحاظ جميع أفراده على هذا القيد يستلزم تعليق ماهو من قبيل معلول شيءٍ على غير علته ، وإن لم يكن فى الخارج له فرد آخر أصلاً فالتعليق يستلزم تعليق المعدوم على الموجود وإستحالة هذين الأمرين من أوليات العقول فالتعليق ممتنع على التقديرين ، وأمّا بمعنى تعليق الطبيعة المهملة فلانّ غمض العين عن الخصوصيات المكتنفة بالشيءِ كعروض الوجوب على الاكرام وتعلقه بزيد و تقيده بالمجيءِ فى المثال لايغيره عماهو عليه واقعاً من كونه خاصاً ولايجعله عاماً

فما وجد مضيّقاً لايصير بسبب الاهمال موسّعاً بل هو هو ولذا قال أهل الميزان إنّ المهملة في قوة الجزئية ، وأما بمعنى تعليق الصرف فلانّ الصرف له معنى عند أهل الفلسفة هو حقيقة الشيء وأصله كما يقال إنّه تعالى صرف الوجود يعني حقيقة الوجود وكله وهذا المعنى غير مراد في المقام قطعاً، وله معنى عند أهل الاصول يعبّر عنه في الفلسفة بالوجود السّعي وهذا هو المراد في المقام وهو الذي يتحقق بأوّل الوجود كما يتحقق بثانيه وثالثه وهكذا الا الذي ليس قابلاً للتطبيق مع غير أوّل الوجود كما عبّر به بعض الأعاظم (ره) فتعليق مثله على قيد كالمجيء في المثال لاينافي سببية شيء آخر كالصداقة أيضاً ضرورة تحقق الوجود السّعي في ضمنه إذ الصرف بهذا المعنى يتحقق بغير أوّل الوجود أيضاً لان الوجود الاول محتوٍ على الصرف لاعينه حتى لايتحقق بغيره أصلاً، فالأوّلية والثانوية وغيرهما ليست من قيود الصرف بل تقييده بها يخرجه عن كونه صرفاً هذا خلفٌ، فتعليق الصرف بما هو صرف على قيد كمتلوّ أداة الشرط غير معقول ، وأمّا بمعنى المراتب المفروضة للطبيعة فلانّ الظاهر من التعليق هو الفعلية وفرض المراتب للطبيعة هو الشأنية فكيف يعقل تعليقها في الجملة في الجملة الشرطية (فتلخص) أنّ تعليق السنخ ممالامحصل له .

فشخص العلة بشخصها لايكون علة الا لشخص المعلول بشخصه و شخص المعلول بشخصه لايكون معلولاً إلاّ لشخص العلة بشخصها قضاءً للزوم السنخية بين العلة والمعلول ولذا قالوا إنّ الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد كما أنّ الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد ، وإن كان الشخص في الطرفين هو السّعي كسعيّ العصمة المعلق على سعيّ الكرية في إذا بلغ الماءُ قدر كرٍّ لم ينجسه شيءٌ : فتعليق الواحد الشخصي لابدّ أن يكون على الواحد الشخصي وتعليق الواحد النوعي لابد أن يكون على الواحد النوعي ، ولايخفي أنّ المراد بالعلة التي نعبّر عنها في أمثال المقام ما يناسب الأحكام الشرعية أي ماله الدخل في تلك الأحكام الذي نعبّر عنه بالملاك بناءاً على مذهب العدلية من عدم كونها جزافية بل ناشئة عن المصالح والمفاسد الواقعية فلايستشكل علينا بأنّ باب التقييدات في الأحكام الشرعية غير مربوط بباب العلل و المعاليل في الأمور التكوينية ، ولقد أشرنا إلى دفع هذا الاشكال في طيّ كلماتنا السالفة حيث قلنا إنّ المراد بالعلة في الاحكام الشرعية هي العلة الغائية الداعية إلى جعل تلك الاحكام

بلالزوم ترتبها على معللها خارجاً في الاعتباريات، فأخذ المفهوم عن الجملة الشرطية ليس مستنداً إلي وضع الشرط للانتفاء عند الانتفاء كما قيل لعدم ثبوت الوضع، ولا إلى تعليق السنخ فى تلك الجملة كما قيل لعدم كونه معقولاً فى الانشائيات وتوقفه على قرينة على إرادة حصر الكلي فى الفرد في الاخباريات، ولا إلى إطلاق الجزاء كما قيل لتوقف إطلاقه على تعليق السنخ الذى عرفت عدم تعقله. بل هو مستند إلى الاطلاق المقامى للشرط أي إنحصار بيان الشرط فى الواحد في مقام بيان ماله الدخل فى الحكم المذكور فى تلك القضيّة ممن يكون من وظيفته بيانُ تمام ماله الدخل فى ذلك الحكم وهو الشارع فى قضايا الاحكام الشّرعية والموالي الصُّورية فى قضايا الأحكام العرفية إذ قد عرفت سابقاً أنَّ الظاهر من تلك الجملة بحسب بناء أهل المحاورة فى مقام تفهيم مقاصدهم كون المتكلم بها بصدد بيان ماهو العلة التّامّة أى الملاك الكامل لذلك الحكم، ومن المعلوم لدى أهل المحاورة أنّه لو كان مقام لبيان علة أخرى، لذلك الحكم علي تقدير وجودها واقعاً فليس هو إلّا هذا المقام والمفروض إنحصار البيان فيه ببيان شرط واحد فيكشف ذلك لدى أهل المحاورة عن كون هذا الشرط علة منحصرة أى تمام الملاك لذلك الحكم، وهذا البيان بعينه يجرى فى الجملة الوصفية واللقبية والغائية ونحوها من القضايا المفهومية كما سنشير إليه فى محالها، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذا الاطلاق المعبَّر عنه فى لسان الأصوليين فى باب المطلق والمقيد بالاطلاق المقامي وفي لسان المحقق الاصفهانى أعني السيد الفشاركى قدس سرُّه و بعض أساطين تلامذته بالاطلاق الأوى يحتسب من اللفظى، بمعني أنَّ قرينة المقام و مقدمات الحكمة توجب كشف هذا اللفظ عن هذا المعنى كما أنَّ القرائن الداخلية أو الخارجية مقالية أو مقامية توجب كشف الألفاظ عن المعانى المجازية، فهذا النَّحو من الدلالة اللفظية ليس ببديع فى المحاورة.

(الثّانى) أنّه إذا تعدد الشرط كما فى قوله (ع): إذا خفى الأذان فقصِّر وإذا خفى الجدران فقصر: أو قولك: إذا جائك زيد فأكرمه وإذا أرسل إليك هدية فأكرمه فلاريب عدم بقاء الجملة الشرطية علي حالها على القول بظهورها فى المفهوم، بل لابدَّ من التصرف فى شيءٍ منها، فهل يقيَّد إطلاق مفهوم كل واحدة من الجملتين الّذى

يقتضي كون الشرط فيها علة منحصرة للحكم بمنطوق الأخرى الّذى يقتضي كون الشرط فيها أيضاً علة مستقلة له كي ينتج قيام كل واحد من الشرطين مقام الآخر في السببية للحكم وإنتفائه عند إنتفائهما بمعني نفى ذلك الحكم عند وجود شرط ثالث أو يلغى كلتا الجملتين عن المفهوم كى ينتج سببيّة كل واحد من الشرطين للحكم بالاستقلال بلا نفيه عند وجود الثالث ، أو يقيّد اطلاق الشرط فى كل منهما الذى يقتضي السببية المستقلة بالآخر كى ينتج كون كل واحد منهما جزءَ السبب ويشترك مع الأوّل فى نفي الحكم عند الثالث ، أو يقيّد إطلاق الشرط الذى يقتضي كونه بعنوانه سبباً فى كل منهما بالآخر كى ينتج كون جامعهما سبباً ويشترك مع الأوّل والثالث فى نفى الحكم لدى الثالث ، وهناك إحتمال خامس أُستظهر من الحلى (قده) هو إلغاءُ إحدى الجملتين بالخصوص عن المفهوم لكنه خلاف صناعة المحاورة فلا نعدّه فى محتملات المسئلة ، وكيفما كان فعلي ما حققناه من عدم تعقل تعليق السنخ وإستناد المفهوم إلى الاطلاق المقامى للجملة لا إلى حاقّها لاريب فى تعيّن الوجه الأوّل، إذ الاطلاق المزبور فى كل منهما موقوفٌ على عدم وصول البيان فمع وصوله كما هو المفروض فى المقام بمقتضى الشرطية الأخرى لابد من رفع اليد عن ذلك الاطلاق، لكن بمقدار بيانية تلك الشرطية وهو ليس إلاّ عدم إنحصار العلية بهذا الشرط وإشتراك الشرط فيها معه فى العلّية لا عدم المفهوم لشيءٍ من الجملتين رأساً ، فاطلاق مفهوم كل منهما المقتضى للانحصار يقيَّد بمنطوق الأخرى فيكون الحصر إضافياً ، ومن المعلوم أنّ هذا التصرف على هذا المبنى أهون لدى العرف من التّصرف فى ظهور الجملة فى المفهوم بالغائها عنه أو فى ظهور الشرط فى السببية المستقلة بالحمل على جزءِ السبب أو فى ظهوره في كونه سبباً بعنوانه بالارجاع إلى كونه سبباً بجامعه، مضافاً إلى أنّ لاداعى إلى الأخير بعد إتحاده مع الأوّل فى الأثر فضلاً عن كونه بعيداً عن أذهان العرف العام الملقى إليهم هذه الخطابات كما إعترف به صاحب الكفاية (قده) أيضاً، أمّا بناءاً على تعليق السنخ الّذى عليه ثلة من المتأخرين وعمدتهم صاحبا الحاشية والكفاية (قدهما) فلا محيص عن إلغاءِ كلتا الجملتين عن المفهوم كما صنعه صاحب الكفاية (قده) إذ مع وجود أحد الشرطين لا يمكن تعليق السنخ علي الشرط الآخر

فلابد من الالتزام بعدم تعليق السنخ فى كلتا الشرطيتين، وبانتفاءِ تعليق السنخ يكون النزّاع في المفهوم سالبة بانتفاءِ الموضوع حسب إعتراف هذين المحققَين (قدهما) كما تقدم من صريحهما ، فالايراد على مقالة صاحب الكفاية (قده) أعنى ترجيح هذا الوجه علي مبناه من تعليق السنخ فى غير محله .

(الثالث) إذا تعدد الشرط وإتحد الجزاءُ بمعنى إتحاد متعلق الحكم المذكور فى الجزاءِ من حيث الطبيعة فهل يقتضى كل واحد من الشروط جزاءاً مستقلاً فينعدد الجزاءُ حسب تعدد الشروط أم لايقتضى المجموع إلّا جزاءاً واحداً بأن تؤثر بجامعها في جزاءٍ واحدٍ وقد سُمّى هذا البحث عندهم بتداخل الأسباب وعدمه ، ويتذيّل ببحث آخر هو أنّه بعد فرض تعدد الجزاءِ حسب تعدد الشروط فهل يكفى فرد واحد من الجزاءِ عن الجميع أم لا وقد سُمّى هذا البحث عندهم بتداخل المسببات وعدمه ، مثال الأوّل قوله إذا بلت فتوضأ وإذا نمت فتوضأ سواءً كان تعدد الشرط طولياً كما فى تكرر مرات البول أو تعاقب البول بالنوم أم عرضياً كما فى إجتماع البول مع النوم فهل يجب وضوءً واحد للجميع أم يجب وضوءٌ لكل فرد من نوع كالبول أم نوعين كالبول والنوم وإن كان هذا المثال يغاير مانحن فيه من جهة معلومية تأثير البول و النوم وسائر موجبات الوضوءِ فى كليّ الحدث الذي هو قابل للشدة والضعف ويرفعه وضوءً واحد ، فمثاله قوله إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن أفطرت فأعتق رقبة ، أو إن أجنبت فاغتسل وإن مسست ميتاً فاغتسل ومثال الثاني قوله إذا أجنبت فاغتسل وإذا أدركت الجمعة فاغتسل وإذا أدركت عرفة فاغتسل فهل يكفى غسلٌ واحد للجميع عند الاجتماع كما ربما يدل عليه قوله (ع) فى أخبار الغسل: إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها غسل واحد: وقوله (ع) : حرمتان إجتمعتا فى حرمة واحدة : أم لابد لكل واحد من تلك الأسباب من غسلٍ كما ذكرنا تفصيله فى مبحث الأغسال من كتاب الطهارة، فهناك مقامان أحدهما فى تداخل الأسباب وعدمه والآخر فى تداخل المسبَّبات وعدمه (أمّا المقام الاول) فالمشهور فيه عدم التداخل بل قيل إنّه مقتضي الأصل والمراد به إمّا الأصل اللفظي على مذاق من جعل المسئلة لفظية أو القاعدة العقلية علي مذاق من جعلها عقلية وتمسك فيها بالقاعدة العقلية أو الاصل العملى على مذاق من لم يتمّ عنده شيءٌ

من دليلي اللفظي والعقلي فتفسير الأصل بخصوص أحدها خلاف نظر الباحثين في المسئلة ، وذهب جماعة من المحققين المدققين كالمحقق الخونساري (قده) وغيره إلى التداخل وأنّه مقتضى الأصل المزبور، ولنمهد لتحقيق المقام مقدمتين إحديهما، كبروية هي أنّه إذا كان بعض ظهورات الجملة أقوى من بعضها أفرادياً كان أم سياقياً فبناءُ أهل المحاورة من غير ترديد على تقديم الظهور الأقوى على سائر الظهورات و تحكيمه عليها حكومة تفسرية أو تعميمية أو تخصيصية من غير فرق في ذلك بين الظهورات العرضية كالواردة في زمان واحد أو الطولية كالواردة تدريجاً في أزمنة مختلفة، و إن شئت عبّرت عن هذه الحكومة بما عبّر به خريت الصناعة صاحب الكفاية (قده) و هو الجمع العرفي إذ العرف بعد لحاظ مجموع ظهورات الجملة يرى تقديم الظهور الأقوى على سائر ظهوراتها، هو الظهور المتحصل من تلك الجملة ، وهذه المقدمة من الأمور التي تكون قياساتها معها بلا حاجة إلى تجشم برهان عليها .

ثانيتهما صغروية هي أنّ الجملة الشرطية لها ظهورات ستة (أحدها) ظهور ما يتلو أداة الشرط كالبول في إذا بلت فتوضأ في الطبيعة المعرّاة عن كل قيد حتى قيد الاطلاق فهو في وعاء الصدق قابل بحسب الارتكاز المحاوري للانحلال إلى كل فرد فرد من أفراد تلك الطبيعة من غير فرق بين أوّل الوجود وثانيه وثالثه وهكذا ولا بين ما وجد قبل تحقق سبب آخر للجزاء كالبول قبل النوم أو بعد تحققه كالبول بعد النوم ضرورة صدق الطبيعة على الجميع بالسوّية (ثانيها) ظهور متعلق الجزاء كالوضوء في المثال مع قطع النظر عن تعلق البعث به في الطبيعة المعرّاة عن كل قيد فهو قابل في وعاء التطبيق للانطباق علي كل فرد فرد من أفراد تلك الطبيعة على نحو ما عرفت في إطلاق الشرط في وعاء الصدق ، أمّا التعبير عن الطبيعي بالصِّرف الذي لا يتكرر كما عن بعض أجلة العصر فليس في محله لان صرف الشيء بهذا الوصف إصطلاح فلسفي عبارة عن حقيقته التي إجتمع فيها جميع مراتب وجدان تلك الحقيقة وليس فيها فقدان شيءٍ من تلك المراتب، فصرف البياض ما يكون فيه جميع مراتب البياض وليس فيه فقدان شيءٍ من مراتبه ولذا يكون صرف الوجود مختصّاً بوجوده تعالى وهذا المعنى غير مراد في المقام جزماً ، كما أنّ التعبير بالصرف بمعنى ما ينطبق مع أوّل الوجود فقط

كماعن بعض الأساطين في غير محله إذ الوجود كما عرفت غير دخيل في متعلق الجزاءِ كيف ولو كان المبعوث إليه وجود الطبيعة لزم تحصيل الحاصل ولذا يكون رتبة وجود الطبيعة خارجاً رتبة سقوط الأمر عن التأثير ، نعم إقتضاءُ تعلق البعث بالطبيعة المعرّاة هو الوجود بمعنى أنّ البعث نحوها إنّما هو بداعي ايجاد الطبيعة ، ولا يخفى أنّ متعلق البعث ليس الطبيعة بقيد وجودها في الذهن لانها بهذا القيد غير قابلة للتحقق في وعاءِ الخارج لتباين أفقي الذهن والخارج بل الطبيعة غير مقيدة بشيءٍ من وجوديها الذهني والخارجي يتعلق بها البعث بداعي ايجادها في الخارج ولذا عبّرنا عنها بالطبيعة المعرّاة عن كل قيد (ثالثها) ظهور إطلاق الشرط في السببية المستقلة دون الجزئية وهذا خارجٌ عن حاقّ اللفظ مستنداً إلى عدم ذكر شيءٍ آخر معه بأو أو الواو كأن يقول إذا بلت ونمت فتوضأ (رابعها) ظهور هيئة الجزاءِ أي البعث نحو طبيعي متعلقه في التأسيس دون التأكيد (خامسها) ظهورها في حدوث متعلق الجزاءِ عند حدوث الشرط لا ثبوته خارجاً ولو من قبل شرط سابق .

(سادسها) ظهور الشرط كالبول في المثال في كونه بعنوانه الخاص سبباً لحدوث الجزاءِ لا بعنوانه الجامع بينه وبين غيره كالنّوم وإن كان هذا الظهور ينكسر لدى إجتماع الشروط وعدم قابلية الجزاءِ للتكرر كالقتل في قوله إذا زني فاقتله وإذا لاط فاقتله ، فلدى تدافع الشرطين في الوجود يكون الجامع هو المؤثّر في الجزاءِ إذ لو كان الشرطان بماهما متباينان مؤثّرين لزم تأثير كل شيءٍ فيه وعدم إختصاص الزنا واللواط ونحوهما بالشرطية للقتل ولا البول والنوم بالشرطية للوضوءِ ، ولابدّ من وجود السنخية بين الشرط والجزاءِ وكون الخصوصية المؤثّرة في الجزاءِ في كلٍ مسانخة لها في الآخر كيلا يلزم جزافية جعلهما دون غيرهما كالأكل والشرب شرطاً على مذهب العدلية من عدم جزافية الأحكام الشرعية، ولدى تعاقب الشرطين يكون مقتضى لزوم السنخية بين الشرط والجزاءِ وعدم جزافية شرطية شيءٍ لشيءٍ إختصاص التأثير في الجزاءِ الذي فرضنا عدم قابليته للتكرر بالشرط السابق وكون تأثير الشرط الذي يتعاقبه شأنياً يؤثّر في الجزاءِ لو لم يكن الشرط الأوّل، فلو كان الجزاءُ يقبل التأكّد كالوجوب لو قلنا بتأكده فتعاقب شرط ثان للأول يوجب تأكده ولو لم يقبل التأكّد كالقتل فتأثير

غير الشرط الأوّل شأني محض ، فلدى الدوران بين أحدهذه الظهورات الستة للجملة الشرطية لابدفي تحكيم بعضها على بعض من مرجّح .

وبعدما عرفت ذلك فتقول يمكن الاستدلال لمذهب المشهور القائلين بعدم تداخل الأسباب بتقريبات ثلاثة(الأوّل) من طريق الظهور اللفظي بدعوى أنّه لاريب في أنّ الشرط في مثل إذا بلت فتوضأ ينحل إلى أفراد متعددة حسب تعدد الأفراد المتصورة له خارجاً و تعدد الشرط يوجب تعدد الحكم فعقد الحمل من تلك الجملة ينحل بنفسه إلى قضية حملية مفادها كون كل واحد من تلك الأفراد سبباً مستقلاً للحكم، ولذا نقول برجوع كل قضية شرطية إلى قضية حملية كما ترجع القضية الحملية أيضاً إلى الشرطية فمفاد قوله (ع) لاتشرب الخمر من جهة إنحلال الخمر خارجاً إلى أفراد متعددة أنّه كلما وجد شيء في الخارج وكان خمراً كان حراماً ، فمقتضى إطلاق متعلق الجزاء وإن كان تحرّكاً واحداً نحو طبيعيّ الوضوء مثلاً إلاّ أنّ مقتضى إنحلال الشرط إلي أفراد متعددة، تحريكات متعددة بحسبها ومقتضاها تحرّكات متعددة نحو طبيعي الجزاء، فظهور الشرط في تعدد التحريكات أقوى من ظهور الجزاء في وحدة التحرّك لاستناد الأوّل إلى اللفظ والثاني إلى الاطلاق فيكون حاكماً عليه طبعاً ومقتضاه عدم تداخل الأسباب بل إقتضاءُ كل شرط جزاءاً مستقلاً بمعنى إرادة الفرد من الطبيعي بحسب أوّل الوجود وثانيه وثالثه، وهذا التقريب يظهر من بعض الأساطين ولعل كلام صاحب الكفاية(قدهما) في تقريب عدم التداخل أيضاً يرجع إليه حيث جعل تعدد الشروط قابلاً للبيانية على خلاف إطلاق طبيعي الجزاء الذي إطلاقه مستندٌ إلى مقدمات الحكمة وعدم البيان، وإن أمكن إرجاع كل منهما إلي التقريب الآتي كما يمكن إرجاعه إلى هذا التقريب .

(الثاني) من طريق قضاء العرف بدعوى أنّ تعدد الأسباب يقتضي تعدُّد المسببات كما أنّ إطلاق طبيعي الجزاء يقتضي وحدة المسبب، وكما أن تعدد الاسباب في ناحية الشرط يصلح للبيانية لاطلاق طبيعي المتعلق في ناحية الجزاء بالحمل على الفرد كذلك إطلاق طبيعي المتعلق يقتضي رجوع الأسباب المتعددة إلى واحدٍ بأن يكون السبب هو الجامع بينها، فلاترجيح لأحد الظهورين على الآخر إلاأنّ العرف قياساً بالأسباب العادية التي كل منها يقتضي مسبباً مستقلاً يحكم بتقديم الظهور الأوّل على الثاني، وهذا التقريب هو المتحصل من مجموع تقريرات الشيخ الأعظم قدس سرّه

صدراً وذيلاً (وإن أمكن إرجاعه) إلى الوجه الأوّل بقرينة بعض تعبيرات صاحب التقريرات (قده) كتعبيره بالظهور العرفي ألذي لابد أن يراد به الظهور اللفظي إذ ألكاشفية تختص بمثل اللفظ ولايتصف بها العرف، كما يمكن إرجاع كلامه إلى الدليل العقلي الآتي بمقتضى التعبير باقتضاءِ تعدد الأسباب تعدد المسببات ونحوه من التعبيرات بل ماتقدم عن صاحب الكفاية (قده) من جعل تعدد الشروط صالحاً للبيانية على خلاف إطلاق الجزاء وماتقدم عن بعض الأساطين (ره) في تقريب أقوائية ظهور الشرط عن الجزاء كلاهما مأخوذان من خلال كلمات التقريرات (لكن بعد الجمع) بين ألصدر حيث جعل إحدى مقدمات المطلب كون محل النزاع أعم من أن يكون دليل تعدد الشرط لفظياً أو عقلياً كالاجماع وهذا لايناسب مع الظهور اللفظي وبين الذيل حيث قال بعد الاعتراف بأن اللفظ الواقع في الجزاء إنما هو موضوع لنفس المهية الخارجة عنها الوحدة وغيرها من أوصاف المهية، لاينبغي الارتياب في تعدد الأثر و التكليف إذ الوحدة لاوجه لها حينئذٍ إلّا الأصل وهو لايقاوم الدليل وهو ظهور دليل السببية في الفعلية ولازمها التعدد في المحل القابل والمفروض قابلية المحل أيضاً لعدم مدخلية الوحدة النّوعية في الموضوع له: وبين ماذكره من الاشكال والجواب مماحاصله إن قلتَ أيّ ترجيح لظهور الشرط علي الجزاءِ فلم لا يجعل إطلاق الطبيعي في ناحية الجزاءِ قرينة علي إرجاع الأسباب المتعددة إلى الواحد بأن يكون جامعها هو السبب قلت العرف بعد ملاحظة الأسباب العادية يحكم في الأسباب الشرعية أيضاً قياساً بتلك الأسباب باقتضاء كل سبب مسبباً مستقلاً وحمل الطبيعي على إرادة الفرد يتحصل ماذكرناه من التقريب، وإلى هذا التقريب أيضاً يرجع ماذكره بعض الأعاظم (ره) في تقريب عدم التداخل من المؤثرية المستقلة للشرط في نظر العرف، وكذا ماذكره بعض المحققين (قده) في تعليقته على الكفاية في تقريب ذلك من أنّ العرف يرى مقام الاثبات مقترناً بمقام الثبوت بمعنى كونه مرآة له فيرى تعدد الأسباب إثباتاً وفي لسان الدليل كاشفاً عن تعدد المسببات ثبوتاً وفي متن الواقع قياساً بالأسباب العادية فلذا يقدم ظهور الشرط في التعدد على ظهور الجزاءِ في الوحدة ولايلتفت إلى اطلاق متعلق الجزاءِ المقتضي للعكس وإن أمكن ارجاع كلام كل واحد من هذين العلمين إلى التقريب ألاوّل ايضا .

(الثالث) من طريق البرهان العقلي علي ما يظهر من العلامة (قده) في محكي المختلف. بدعوى أنّ السببين لا يخلو إمّا أن يؤثّرا معاً في مسبب واحدٍ أو لا يؤثّر شيءٌ منهما أصلاً أو يؤثّر أحدهما أو يؤثر كل واحد منهما في مسبب مستقل، والحصر كبطلان غير الأخيرة من الصور واضح إذ تأثيرهما معاً خلاف إقتضاءِ السببية في كل منهما الاستقلال بالتأثير، وعدم تأثير شيءٍ منهما خلاف أصل السببية وتأثير أحدهما ترجيح بلا مرجح، فلم يبق إلّا الصورة الأخيرة وهي إقتضاءُ تعدد الأسباب تعددَ المسببات وهو المطلوب. فان الظاهر من هذا التقريب كونه (قده) بصدد بيان الحصر العقلي في الصور الأربعة وتتميم المدعى باستحالة الترجيح بلا مرحج و اقتضاءِ تعدد الأسباب عقلاً تعدُّد المسببات كما في الأسباب العادية، وإن أمكن إرجاعه إلى أحد التقريبين الاولين بجعل الاستقلال في السببية الذي يوجب تعدُّدَ المسبب مستنداً إمّا إلى ظهور الشرط في لسان الدليل او إلى قضاءِ العرف بعد لحاظ الجملة الشرطية ، وجعل عدم الترجيح لخصوص أحد السببين في التأثير مستنداً إلي عدم قرينة له في تلك الجملة ولذا إدّعى كلُ واحد ممن إستظهرنا من كلامه واحداً من التقريبين رجوع كلام العلامة (قده) إلى ما إختاره في تقريب عدم التداخل ، وكيف كان فيمكن إستخراج هذه التقريبات الثلاث من مجموع كلمات الباحثين في المسئلة بل منْ خصوص تقريرات الشيخ الأعظم (قده) حيث إضطربت في المقام كلمات المقرر وإنْ كان المتحصل من مجموعها صدراً و ذيلاً بالقرائنِ التي مرت الاشارة إليها أنّ مراد الشيخ الأعظم قدس سره هو التقريب الثاني ، وأيّاًمّا كان فقد ظهر مما ذكرنا أنّ عمدة نظر أرباب التقريب الأوّل إلى أقوائية ظهور الشرط في عدم التّداخل لاجل الانحلال الطبعي من ظهور الجزاءِ في التداخل لاجل إطلاق المتعلق وعمدة نظر أرباب التقريب الثاني إلى أنّ قضاءَ العرف بعد لحاظ الأسباب العادية يكون بمنزلة قرينة محفوفة بالكلام كاشفة عن عدم التداخل، وعمدة نظر أرباب التقريب الثالث إلى برهان إقتضاءِ تعدد الأسباب تعدد المسببات عقلاً كما في الأسباب والمسببات الخارجية (فما قيل) من أنّ عمدة الاشكال في المقام إنما هو في كيفية تقديم أحد الظهورين على الآخر وذلك لم يبين في كلام القوم مع أنّ مجرد ربط جملة الجزاءِ بجملة الشرط لا يوجب تحكيم ظهور أحديهما على ظهور

الأخرى مالم يثبت نظر أحدهما إلى الآخر كما هو الشأن في كل حاكم بالنسبة إلى المحكوم وأنّى لنا باثبات ذلك في المقام، كما يظهر هذا المقال من تقريرات بعض زعماء العصر أقام الله برهانه (ليس على ماينبغي) ضرورة وضوح كيفية التقديم بحسب كل تقريب كما عرفت فكيف يمكن إسناد عدم بيان كيفيته إليهم وإن كان أصل المدعى وهو عدم صلاحية شيء مما ذكروه لترجيح أحد الظهورين صحيحاً كما سنبينه مفصلاً إلّا أن يكون مراده من كيفية تقديم أحد الظهورين ماهو الموجب للتقديم الصّالح للقبول لدى أهل المحاورة ويكون بيان مقرره، قاصراً عن إفادته فحينئذٍ يكون في غاية المتانة بلا ورود إشكال عليه.

وبعدما فرقنا كل واحد من التقريبات الثلاث عن غيره كي لايتمسك بأحدها عند الجواب عن غيره فلنصرف عنان الكلام إلى بيان ماعندنا في تزييف كل واحد منها فنقول وعليه التكلان (أمّا التقريب) الأوّل ففيه أنّ ظهور الشرط أيضاً كظهور الجزاء مستنَدٌ إلى الاطلاق لما عرفت في المقدمة الثانية من أنّ كل واحدٍ من متلو أداة الشرط كالبول ومتعلق الجزاءِ كالوضوء في مثل إذا بلت فتوضأ ظاهرٌ في نفسه في الطبيعي المعرّى عن كل قيد، ولاجل هذه التعرية ينحلّ الأوّل في وعاء الصدق والثاني في وعاء التطبيق إلى أفراد متعددة ولذا يكون الانحلال عقلياً لاشرعياً إذ الخصوصية التي عقدت عليها القضية حملية أو شرطية هي المدار في إستظهار مراد المتكلم وإمكان إنتزاع الحملية من الشرطية وكذا العكس ليس منوطاً بظهورات الجملة، ومن المعلوم أنّه ليس شيءٌ من ظهورين إطلاقيين أقوى من الآخر فلا أقوائية لظهور الشّرط في عدم التداخل من ظهور الجزاء في التداخل أصلا بل هما متعارضان ولابد في ترجيح أحدهما من إلتماس مرجّحٍ خارجي (وأمّا التقريب) الثاني ففيه أنّ قضاءَ العرف بتعدد المسبّبات حسب تعدد الأسباب قياساً بالأسباب العادية إنما هو في صورة قصر لحاظه بجملة الشرط أمّا مع لحاظ مجموع الجملة الشرطية بشرطها وجزائها كما هو دأب أهل المحاورة في عالم إستكشاف مراد المتكلم من كلامه فلا يقضي بذلك أبداً، ومنه علم مافي التقريب المتقدم عن بعض الأعاظم (ره) من إقتضاءِ المؤثرية المستقلة عدمَ التداخل،

وكذا التقريب المتقدم عن بعض المحققين (قده) من حكم العرف باقتران مقام الاثبات بمقام الثبوت وتعدد المسببات حسب تعدد الأسباب قياساً بالأسباب العادية بلا إلتفات منه إلي إطلاق متعلق الجزاء، لماعرفت من أنّ العرف بمقتضي بنائه فى عالم فهم المقاصد يلتفت إلى اطلاق الجزاءِ أيضاً ومعه لايحكم بعدم التداخل أصلاً (وأمّا التقريب) الثالث ففيه أنّ حكم العقل في الأسباب الخارجية يختلف باختلاف الموارد ففيمالم يكن المسبب قابلاً للتكرر كالقتل يحكم بتأثير الجامع بين الأسباب المتعددة عند تدافعها فى الوجود وبتأثير خصوص الأوّل منها عند تعاقبها فى الوجود قضاءاً لحقّ السنخية بين العلة والمعلول التي تقتضي عدم تأثير الواحد بماهو واحد فى أزيد من الواحد وعدم نشوء الواحد بما هو واحد عن أزيد من الواحد كما أشرنا إليه فى المقدمة الثانية (نعم) لو كان قابلاً للتأكد يحكم بتأثير غير الأوّل من تلك الأسباب عند تعاقبها في الوجود فى تأكّد المسبب ، فيكون كذلك حكمه فى الأسباب الشرعية ، وإذالم يكن للعقل حكمٌ كليٌّ فى كلية موارد الأسباب و المسببات فلايصلح حكمه للقرينية على عدم التداخل فى مفاد الجملة الشرطية (فتحصل) أنّ تقييد إطلاق متعلق الجزاءِ بالأفراد عند تعدد الشروط بالحمل على إقتضاءِ أوّلها أوّل الوجود من طبيعي المتعلق وثانيها ثانى الوجود منه وهكذا يكون بلامقيد فليس فى الجملة الشرطية مايوجب صيرورتها صغرى للكبرى المحاورية التى ذكرناها فى المقدمة الأولي بل يبقى تعارض ظهوري الشرط والجزاءِ في التداخل وعدمه بحاله، ولابدّ من الرجوع إلى الأصول العملية في كل موردٍ حسب ماتقتضيه فى ذلك المورد.

وقد إنقدح من مطاوي ماذكرناه أنّ ماقيل في تقريب التداخل من أنّ الأسباب الشرعية معرفاتٌ لامؤثّرات لايجدى لاثبات المدعي في شيءٍ (وتفصيل) ذلك أنّ جملة من الأساطين كالأخوين المحققَين صاحبى الحاشية والفصول و الفاضل النراقى قدس الله أسرارهم ناقشوا فى كون الأسباب الشرعية مؤثرات كالخارجية بل جعلوها معرفات بماحاصله بتحرير منا أنّ العلل محصورة فى أربع مادية كالخشبة للسّرير و صورية كهيئة السرير ويعبّر عن هاتين بلحاظ الافتراق بالمادة و الصورة وبلحاظ الاجتماع بالجنس والفصل وغائية هو الغرض من الشيء المترتب على وجوده خارجاً كالنوم والاستراحة على السرير وفاعلية هو الذى يرشح منه الشيءُ كصانع السّرير،

وليست الأسباب الشرعية من قبيل شيء من هذه الأربعة فهي لامحالة معرفات ومن المعلوم إمكان تعدد المعرِّفات مع وحدة المعرَّف بالفتح بالحمل الشايع أعني خارجاً ضرورة أنَّ وجود علامات عديدة لذي علامةٍ واحد واقع في الخارج كثيراً، نعم في عالم الذهن يتعدد المعرَّف بتعدد المعرِّف على ماهو الحق من تغاير المدرك الثاني مع المدرك الأوّل من الشيء الواحد كما نبّه عليه المحقق الزنوري أيضاً في رسالته الحملية الرابطية في مقام الجواب عن المحقق الداماد قدس سرهما القائل بوحدة المدركين فان الوجدان أقوى شاهد على تعددهما حسب تكرُّر عمل الحواسّ الباطنة في الأخذ عن الحواسّ الظاهرة فسماع جملة زيد قائم مثلاً ثانياً يوجب قهراً إنطباع صورة منها في الحسّ المشترك فتتعدد الصور المنطبعة من تلك الجملة في الحسّ المشترك حسب تعدد سماعها بلا انزاحم وتضايق بين تلك الصُور في عالم النفس لسعتها ولذا تكون في وحدتها كل القوى وتفصيله موكول إلى محله (وأجاب) عن مقالتهم جمعٌ من المتأخرين كالشيخ في التقريرات وصاحب الكفاية قدّسَ سرُّهما وغيرهما مبنيً وبناءاً بما حاصله بتحرير منا أنا نمنع أوّلاً حصر العلل في الأربع اذ المؤثرات في تحقق الشيء خارجاً لاتنحصر فيما ذكر فانَّ الفعل ربما يكون ذا الآلة كصنع السرير في المثال حيث يحتاج إلى آلة لقطع الخشبة وترتيبها كالمنشار وربما يحتاج إلى غير الآلة أيضاً كعدم رطوبة الخشبة كي تقبل القطع ونحو ذلك من الشرائط والموانع، وشيءٌ من ذلك غير داخل في العلل الأربع المزبورة فلم لايجوز أن تكون الأسباب الشرعية من قبيل الشرائط التي هي متممات العلّة ولها تأثيرٌ واقعي في تحقق المعلول، ونمنع ثانياً لو سلمنا كون الأسباب الشرعية معرِّفات، وحدة المعرَّف بالفتح في صورة تعدد المعرِّف.

أقول أمّا الاشكال المبنائي فالأولى تقريره بأنَّ البعث أو الزَّجر إنّماهو فعل تكويني للمشرِّع والغاية لهذا الفعل هي الداعوية للمكلف وتحريكه في وعاء التشريع نحو فعل المبعوث إليه وترك المزجور عنه على مذاق المشهور أو عدم إستناد منع الفيض إلى الفياض المطلق على مذاقنا والسبب لاختيار المشرع المبعوث إليه للبعث نحوه كالصلاة والمزجور عنه للزجر عنه كالميسر دون العكس بعد معلومية أنَّ الاحكام الشرعية ليست جزافية على مذهب العدلية إنّماهو علمه بوجود المصلحة فيما بعث إليه

ووجود المفسدة فيمازجر عنه على نحو طريقية العلم لاموضوعيته ، بمعنى أنّ وجود المصلحة والمفسدة فيهما واقعاً سبب لعلمه بذلك بمقتضى تبعية العلم للمعلوم دون العكس، فالمصلحة الكامنة في متعلقات الأوامر كالمفسدة الكامنة في متعلقات النّواهي علة وسبب للبعث بوجودها العلمي في نفس المشرّع بالمعني الذى لايوجب التّركّب في المشرع الأوّل أصلاً، وهي أيضاً سبب لانوجاد الفعل وعدم إنوجاده، في الخارج بعدة وسائط ، فالأسباب الشرعية مؤثرات حقيقية وفي خلال كلمات صاحب الفصول بل والفاضل النّراقي في وجهٍ ما لعلّه مشير إلي التقرير المزبور ، وأمّا الاشكال الابتنائي فالحق أنّ مراد المستشكل لو كان مايظهر من كلامه أعني لزوم تعدد المعرَّف بالفتح خارجاً حسب تعدد المعرِّف فهو مندفع بماحررنا به تقريب القائل بكون الأسباب الشرعية معرفات من إمكان وحدة ذلك المعرَّف ، ولو كان مايمكن تأويل كلامه إليه أعني لزوم تعدده ذهناً فهو وإن كان متيناً كما عرفت طي تقرير كلام القائل لكنه لايضر بمدعى القائل كماهو واضح .

ثم إنّه نسب إلى الحلى (قده) ألتفصيل بين أفراد نوع واحد كافراد البول في إذابلت فتوضأ مع أفراد نوعين كالبول والنوم إذا ورد، «إذا بلت فتوضأ» وإذانمت فتوضأ وألالتزام بالتداخل في الأوّل وبعدمه في الثاني ، ويمكن تقريبه بأنّ في صورة تعدد النّوع يمكن القول بتأثير كل نوع في مسبَّبٍ فيتعدد المسبَّب حسب تعدد الأسباب طبعاً بخلاف وحدة النوع فالظاهر منه الصرف ألذى ينطبق مع أوّل ألوجود قهراً وهو غير قابل للتكرر كي يقتضى تعدد المسبَّب لان أفراد نوع واحد كلما كثرت وتعددت في الخارج لاتوجب تعدد الصرف بل هي بأجمعها تشكّل حقيقة نوعية واحدة فلابد من الالتزام بتأثير تلك الحقيقة الواحدة في مسبَّب واحد ، وفيه أنّ الصرف بمعناه الفلسفي أي الذى لا يتكرر عبارة عن حقيقة الشيء التى إجتمعت فيها جميع مراتب وجود ذلك الشيء و كماله ولم يكن فيها شيءٌ من مراتب فقدانه ونقصه كمانبّهَ عليه بعض المحققين (قده) أيضاً في تعليقته على الكفاية ، وهذا غير مراد في المقام جزماً وغير صحيح وغير مربوط به قطعاً كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية ، نعم لو أريد به الوجود السّعي الموجود في الخارج بوجود أفراده فهو يناسب المقام لكنّه لايُجدى لإثبات المرام لأنّ السّعى

يتكرر باعتبار ولايتكرر بآخر أماّ عدم تكرره فباعتبار إمكان عدم لحاظ خصوصيات أفراده الخارجية وقصر اللحاظ علي الجهة الجامعة الوجودية السّارية فى مجموع تلك الأفراد ألتى باعتبارها يكون الشّعى موجوداً فى الخارج كما يقال الخبز موجود فى ألسُّوق فان المراد به الشّعى لاخصوص صنف أوفردٍ من الخبز وهو بهذا الوصف موجود فى السّوق حقيقة ،وأمّا تكرره فلانَّ كل فرد خارجي يكون بحسب ألواقع ونفس الأمر حصة من الشّعي وعدم لحاظ الخصوصية المحصّصة لايغيّره عماهو عليه واقعاً ولذا لو فرض إعدام ألافراد الموجودة من نوع فى الخارج ثم ايجاد أوإنوجاد أفراد أخر منه فلاريب فى تكرر وجود ذلك الشّعى فى الخارج حيث إنعدم ذلك الشّعي أوّلاً بانعدام جميع أفراده الموجودة خارجاً ثم إنوجد ثانياً بانوجاد أفراد أخر منه في الخارج ، فبانوجاد كل فرد تنوجد حصة من الشّعى وبانعدامه تنعدم حصة منه ولذا نقول كما قال أرباب فنّه إنَّ نسبة الطبيعى إلى أفراده إنَّماهى نسبة الآباءِ إلى أبنائه لانسبة أب واحدٍ إلي أبناءٍ متعددة (وبالجملة) فتكرر الشّعى فى الخارج ممايناد ى به الوجدان ويشهد به البرهان فلو أمكن الارجاع إلى الجامع بعدم لحاظ الخصوصيات الفردية فى النّوع الواحد ليتحقق التداخل لأمكن ذلك بالنسبة إلى نوعين أو أزيد بعدم لحاظ الخصوصيّات المنوّعة بل لحاظ الجهة الجامعة الجنسية ولو لم يمكن فكذلك فى الصّورتين فالتفصيل المزبور ممالاوجه له أصلاً .

ثم إنَّ صاحب الكفاية (قده) إستثني مماإختاره وهو عدم التداخل صورة عدم قابلية المسبَّب للتكرر كمافي القتل علي مافصّلناه فى المقدمة الثانية فالتزم فيها بالتداخل (فاستشكل) عليه بعض محققي تلامذته فى تعليقة الكفاية (قده) بانه لامعنى لهذا التداخل إذلايخلو إمّا أن يراد به التداخل المفهومى أو المصداقى وكلاهما فاسد ان فانَّ إلقاءَ خصوصيات ألاسباب الذى به يتحقق التداخل لو كان ذهناً أو بحسب وعاءِ العقد فهو وإن أمكن وصحّ بأنْ لايلاحظ المشخصات الفردية لتلك الأسباب لكنه لايجدى لوعاءِ التأثير ألذى نحن بصدده وهو وعاءُ الخارج ، ولو كان خارجًا فهو غير معقول إذالتشخص عين الوجود كما أنَّ الوجود عين التّشخص فالقاءُ التشخص لايمكن إلاّ بالقاءِ أصل الوجود ومع إلقائه تكون قضية ألتداخل وعدمه سالبة بانتفاءِ الموضوع

فالتداخل في الأسباب غير معقول فلو فرض كون كل واحدمنها جزء السبب فلابدأن يفرض المسبب مركبًاذا أجزاءٍ يكون كل جزءٍمنه معلولاً لجزءٍمن السبب إذالواحد بماهو واحد لايمكن أن يترشح عن المتعدد (وفيه) أن الغاءَ الخصوصيات المشخصة الفردية فى عالم الخارج بمكان من الامكان، بعدما تقدم من تحقق السّعى فى الخارج أي الجهة الجامعة الوجودية السّارية في الأفراد الخارجية (وتوهم) أن التشخص عين-الوجود فالقائه مساوق لالقاءِ أصل الوجود وهذا خلف (مدفوع) بأنه ليس عين الوجود أبدًا بل رفيقه وحدّه ضرورة أنّ تشخص كل وجود إنّما هو عبارة عن حدّه الوجودى و حظّه الذى هو نهاية وجوده، ومن البديهى أنّ الحد غير المحدود بل لازمه وعارضه ، و لذا يتحقق بالنسبة إلى المجردات كالعقول والملائكة فانها موجودة فى اللّامكان و اللّازمان ومع ذلك محدودة ولكل منها تشخُّص خاص وحظ مخصوص من الوجود، غاية الأمر ربما يمكن معرفة تشخص الوجود وحظه من قبل نفسه بلاحاجة إلى لوازمه المشخصة من الزمان والمكان ونحوهما نظير معرفة المجرد بالمجرد وربما لايمكن ذلك إلّا من طريق تلك اللوازم ، ففرق بين تشخص الوجود مع المشخصات الفردية التى هى من لوازمه ولو كان الأول عبارة عن الثانى وعينه لما كان هناك تشخص في-المجردات الموجودة فيما وراءَ الزمان والمكان، ومن المعلوم أنّ القاءَ تشخص وجود وتغيير حظه الوجودى إمّا بالزيادة كمافى إتصال قطرتى الماءِ وجعلهما قطرة واحدة أو بالنقصان كما فى تقسيم قطرة واحدة من الماءِ إلى قطرتين بمكان من الامكان ، ففي حال تعدد القطرتين كان هناك تشخصان فتبدّلا إلى تشخص واحد كما أنّ فى حال وحدة القطرة كان هناك تشخص واحد فتبدل إلى تشخصين ، فكذلك في مثال المقام يمكن إلقاءُ تشخصات الأسباب المتعددة خارجاً بجعل وجودها السّعى بالمعنى الذى عرفت هو السبب .

وأمّا المقام الثانى ـ أعنى تداخل المسببات وعدمه لو قلنا باقتضاءِ تعدد الأسباب تعددها وأغمضنا عما أسلفنا من قصور أدلة القائلين بعدم التداخل عن إثبات ذلك، فالحق أنه لاأصل يقتضى التداخل أو عدمه مطلقاً بل يختلف مقتضى الأصل باختلاف الموارد فتارة ينتج ماسموه التداخل وأخرى ينتج ماسموه عدم التداخل وتفصيل ذلك ذكرناه

في آخر مبحث نية الوضوء من كتاب الطهارة من أراده راجعه .

تنبيهٌ: لما كان المفهوم مأخوذاً من المنطوق وفي طوله فلابد أن يوافقه فيما عدا المعلق عليه وكيف القضية أي الايجاب والسلب ففي مثل إذاجائك زيدفأكرمه يكون المنتفي في المفهوم أي القضية المعقولة المنتزعة عن تلك القضية الملفوظة أمران أحدهما المجيء الذي علق عليه الحكم ثانيهما ايجاب الحكم الذي هو كيف القضية ، ولذا نعبّر عن تلك القضية المعقولة بقولنا إن لم يجئك فلاتكرمه أي لايجب عليك إكرامه إذ الحكم المذكور في القضية الملفوظة هو الوجوب فلابد أن يتغير ايجابه إلى السلب لاأن يتبدل أصله إلى ضده كالحرمة ، أما سائر الخصوصيات المأخوذة في المنطوق أي القضية الملفوظة من الزمان والمكان وسائر ملابسات الفعل كالتقييد في المثال بيوم الجمعة أمام الامير مصاحباً مع عمرو ، أو الجزئية والكلية بأن يكون الشرط أو الجزاء طبيعياً قابلاً للانحلال إلى أفراد متعددة كما في مثل إذابلت فتوضأ أو لايكون أحدهما أو كلاهما كذلك فلابد من وجودها بأجمعها في المفهوم أي القضية المعقولة المنتزعة عن الملفوظة ، كل ذلك لأنّ المفهوم منتزع عن المنطوق وبمنزلة الفيء من الشيء ، وهذا هو المراد بمطابقة المنطوق والمفهوم ولذا نقول بأنّ المفهوم ليس من النقيض في شيء حتى يجرى فيه ماذكره أهل الميزان في ذلك من أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية كما أنّ نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية ، كما أنّ الانحلال في المنطوق في المثال المتقدم ليس شرعياً حتى يرد عليه ماقيل من إستلزامه وجود إرادات غير متناهية للشارع في مورده ولأجل ماذكرنا من الطولية فلو كان في المنطوق عموم ولو من جهة وقوع النكرة في سياق النفي كشيء في قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيءٌ : إذ هو عبارة عن القذر فلوقوعه في سياق النفي يشمل جميع أفراد القذر فيكون كذلك في المفهوم ، فمقتضى مفهوم تلك الجملة تنجس الماء لدى عدم الكرية بكل شيءٍ قذر ، لكن لا بأن يؤخذ قيد المجموعية والكلية في القضية المعقولة المفهومية كما قيل كي يرد عليه إشكال أنّ نقيض الموجبة الكلية مثل إذا بلغ الماءُ قدر كر لم ينجسه شيءٌ سالبة جزئية مثل إذا لم يبلغ الماءُ قدر كر ينجسه شيءٌ أي بعض أفراد القذر في الجملة لا كل شيءٍ أي جميع أفراده ، بل بأن يكون سريان الشيء بطبعه وإطلاقه في المنطوق

محفوظاً في المفهوم فنعبر عن ذلك السريان بقولنا كل شيء لأنه بهذه الهيئة عبارة عن مفهوم تلك القضية فتفطن .

فصل ـ في مفهوم الوصف ولنمهّد مقدمة لتحقيق أنّه هل للوصف مفهوم أم لا؟ على ماهو الحق من أنّ النزاع في باب المفاهيم صغرويٌّ، أم هل يكون مفهومه حجة أم لا علي ماقيل من أنّ النزاع فيه كبرويٌّ، فأعلم أنّ الوصف أي العنوان الاشتقاقي لدى التحليل عبارة عن أجزاءٍ ثلاثة، مبدءٌ فيه معنى حدثي، وذات، ونسبة بينهما، لكن الهيئة الاشتقاقية كالعالم قد جعلت بحسب الوضع عنواناً لنفس الذات بلا لحاظ جهة النسبة والمبدء فيها فالنسبة مندكّة في مفاد الهيئة، ولذلك يقع العنوان الاشتقاقي ركناً للكلام من المبتدء أو الخبر أو نحوهما مع أنّ المبدء أي المعني الحدثي لايمكن أن يقع ركن الكلام فلو كانت جهة المبدءِ ملحوظة في ذلك العنوان بالاستقلال لماصح وقوعه ركناً، كما أنّ لأجل عدم لحاظ النسبة فيه عُدّ من الأسماءِ فلقد أجاد من عبّر في مقام بيان إشتقاقات المادة بقوله فهو ضارب بعد قوله ضرب يضرب فانه إشارة إلي إنسلاخ هذا العنوان الاشتقاقي أعني إسم الفاعل عن جهة النسبة وكونه نتيجة إسناد المبدء إلى الذات ، ولذا قيل بأنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف كما أنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، فالعناوين الاشتقاقية من جهة الاشارة إلي الذات نظير الاسماءِ الجامدة فقولك أكرم هذا العالم بمنزلة أكرم زيداً من حيث المشيرية، فلحاظ النسبة أو المبدءِ أي المعنى الحدثي فيها بالاستقلال يحتاج إلى إعمال مؤنة زائدة علي أصل مفاد الهيئة .

وبعد هذه المقدمة نقول إنّ الوصف على نوعين إذتارة يعتمد على الموصوف فيكون فضلة الكلام نظير الرجل العالم جائني وأخرى لايعتمد عليه فيكون ركن الكلام نظير العالم جائني، أما النوّع الثاني فلاريب في عدم المفهوم له أعني إنتفاءُ سنخ الحكم عن غير مورده لماعرفت من أنّ الوصف بمنزلة إسم الذات في كونه عنواناً مشيراً إلى الذات فقط بحسب الوضع الهيئي ، فأخذ المفهوم منه موقوف علـى تمامية مقدمات ثلاثة (أحداها) كون نسبة المبدءِ إلي الذات ملحوظة فيه في نظر المتكلم به وهـذا خلاف ظاهر نفس العنوان بحسب وضعه الهيئي كما عرفت (ثانيتها) كون المبدء بعد معلومية لحاظه مستقلاً في نظر المتكلم ملاكاً للحكم وممّاله الدخل فيه وهـذا أيضاً

يحتاج إلى قرينة خارجية وراء نفس العنوان ليست في نفس الجملة حسب الفرض و (ثالثتها) كون ذلك العنوان بعد الفراغ عن دخله في ملاك الحكم بتمام ماله من الافراد المتصورة تمام ماله الدخل في ذلك الحكم بلا دخل شيءٍ آخر فيه بنحو الجزئيــة أو العدلية للعنوان ، وبعبارة أخرى كونه علة تامة منحصرة للحكم ، وهذا يحتاج إلــى الاطلاق المقامي المفقود في الجمل الوصفيــة ، أمّا ماتقدم في الجمل الشرطية من الاطلاق المقامي بالنسبة إلي التعليق فهو في طول إحراز أصل الدخل للمعلق عليه في ناحية المعلق بمقتضي التعليق في مقام الانشاءِ بالبيان المتقدم في محله ، إذ بعد معلومية أصل الدخل وكون المتكلم في مقام بيان ماله دخل في ملاك حكمه فعدم ذكر غير المعلق عليه مناطاً لذلك الحكم مع أنّ بيان ماهو الملاك من وظيفته بمقتضى الشارعية يكــون كاشفاً لدى أهل المحاورة عن كونه تمام العلّة المنحصرة ، وهذا بخــلاف الجمل الوصفية اذ أصل لحاظ المبدءِ فضلا عن كونه دخيلاً في الملاك خارج عن حوصلة الجملة وعن إقتضاءِ المقام فكيف يمكن الأخذ باطلاق المقام لاثبات مثل ذلك، نعم فيها إشعارٌ بذلك فلنعم ماقيل من الكلمة الموروثة من قدماءِ أهل الخبرة من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، حيث لم يتجاوزوا عن التعبير بالاشعار إلى ادعاءِ الظهور كي يورد عليهم بالمنع ، وأنت خبير بمقتضى وجدانك أنّه كماقالوا مشعر بذلك ، ثم إنّه لا فرق فيماذكر من عدم الظهور في المفهوم بين العناوين الاشتقاقية الجعلية كالمسرَّج ونحوه وبين القياسية كالضارب ونحوه ضرورة إندكاك غير جهة الاشارة إلى الذات فيها بعد إشتقاقها الجعلي ، فماذكرناه من عدم لحاظ النسبة هو العمدة في عدم ظهور الوصف في المفهوم لاماقيل من كون مــفاد العناوين الاشتقاقية هــو المادة المنتسبة مضافاً إلي فساد أصل المبني كما تقدم مبسوطاً في الواجب المشروط فراجع

ومماذكرنا ظهر حال النوع الثاني من الوصف أي الذي يعتمد على الموصوف وأنّه ليس له مفهوم إذ المفروض كونه فضلة الكلام بلا ظهور له في دوران الحكم مداره حدوثاً بأن يكون جهة تعليلية أو بقاءاً بأن يكون جهة تقييدية نعم مقتضى عدم لغوية ذكره في الكلام وجود فائدة له لكنه أعم من إفادة المفهوم ضرورة عدم إنحصار فائدته فــي ذلك فدعوى أنّ بناءَ أهل المحاورة على عدم أخذ مالا دخل له في الحكم في الــكلام

مجازفة لاسيما بالنسبة إلى كلام من ليس بصدد التقنين كعموم أهل العرف الذين ليسوا في مقام إلقاء الضابط ، فلو كانت هناك قرينة على العلّية بأن يقول العلم شرط في وجوب الاكرام أو بقول أكرم الرجل العالم لعلمه أو نحوه مما يفيد الملاكية كما إستفدناه من الاجماع ونحوه في مثل قلِّد المجتهد العادل فهو خارجٌ عن محل النِّزاع في الجمل الوصفية من أنَّ الجملة بما هي توصيفية هل تدلُّ على المفهوم أي العلية أم لا ، فالقرائن المقالية أو المقامية الكاشفة عن العلية غير مربوطة بما هي ضالتنا المنشودة في الجملة الوصفية ، وليس حمل المطلق علي المقيد من أخذ المفهوم من الوصف بالمعنى الأعمّ من العناوين الاشتقاقية في شيءٍ ، أمّا علي ما هو الحق عندنا من تعدد المطلوب حتّى في الواجبات فلانّ قضية حمل المطلق على المقيد حينئذٍ سالبة بانتفاء الموضوع وأمّا على مذاق القوم من إحراز وحدة المطلوب في الواجبات فلأنَّ المطلق كالرقبة في أعتق رقبة حيث كان سريانه بحسب الأفراد مستنداً إلى مقدمات الحكمة ألتي منها عدم بيان القيد ومن المعلوم أنَّ دليل المقيد كأعتق رقبة مؤمنة يصلح للبيانية لمفهوم ذلك المطلق وتعيين مصبِّ إطلاقه فهو حاكم عليه لانه ناظر إلى مورده فيكون معيّناً لمصبّ إطلاقه ، وبالجملة فاللسان السّكوتي كما في الاطلاق المقامي بالنسبة إلى السريان لايقاوم اللسان البياني لعدم السريان وتضييق دائرة المفهوم فلنعم ما عبَّر عنه القدماءُ من حمل المطلق على المقيد إذ فيه إشارة إلى ما قلناه تبعًا للشيخ الأعظم قدس سرُّه من الحكومة التي عبرنا عنها في المقام بتعيين مصب الاطلاق ، ولئن شئت عبرت عنها بالحكومة التّبيينية قبال الحكومة التفسيرية والتخصيصية ، وسيأتي تفصيله في باب المطلق والمقيد إنشاء الله تعالى ، وبذلك نجيب عن مقال من قال كصاحب الكفاية قدس سرُّه بتقييد حجية ظهور المطلق بسبب المقيد بدعوى إنعقاد أصل الظهور له في الاطلاق وحاصله أنَّ بقاء الظهور المستند إلى عدم البيان موقوفٌ على عدم وصول البيان فبعد وصوله كما في دليل المقيد كيف يبقى ظهور المطلق في الاطلاق .

ثم إنّه استدل لنفي مفهوم الوصف بقوله تعالى وربائبكم اللّاتي في حجوركم وأجيب بأن الاستعمال مع القرينة في عدم المفهوم لايدلّ على العدم مطلقاً ، وإعلم أنّه كثيراً ما يستدل العلماءُ لأمثال المقام بموارد الاستعمالات ويجاب عنهم بأنَّ الاستعمال

أعم من الحقيقة ولقد أجابوا به عما نسب إلى السيد (قده) من أن الاصل في الاستعمال الحقيقة، لكنه ليس كما يتراءى من كلامهم فانَّ مرادهم كشف الاستعمال عن الوضع من جهة توافقه مع الوضع بدعوى أنّ بناءَ أهل المحاورة على ذلك كما إستدل به السيد (قده) لمدعاه فجوابه نفي ذلك البناء لدى أهل المحاورة كيف وباب المجازات و الكنايات أكثر من الوضع بل هو وسيلة للوصول إلى المعاني المجازية والكنائية و لذا يكون أفصح المتكلمين وأعقلهم، أكثرهم إبداعاً للمعاني الكنائية ، فبهذا المعنى يصح الجواب عن مقالة هؤلاء بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة لا بما هو ظاهره.

تذنيب ـ لا يخفى أنّ الوصف بالنسبة إلى الموصوف تارة يكون مساويًا كالضاحك بمعناه المنطقي بالنسبة إلى الناطق وأخرى يكون أعم مطلقاً كالمائت بالنسبة إلى الانسان وثالثة يكون أخص مطلقاً كالفقيه بالنسبة إلى العالم ورابعةً يكون أعمّ من وجهٍ كالعادل بالنسبة إلي العالم ، والمراد من العموم من وجه إنما هو في عالم الصدق دون أصل المفهوم ضرورة عدم تطرق هذه النسبة أي التباين الجزئي في عالم المفاهيم (وبالجملة) فالأوّلان من الاقسام الأربعة للوصف لا يجرى النزاع فيهما أبداً ضرورة كون الحكم عند انتفاءِ الوصف فيهما سالبة بانتفاءِ الموضوع وقد عرفت أنّ انتفاءَ شخص الحكم لدى إنتفاء موضوعه عقلي لا يقبل النزاع ، والثالث منها هو المتيقن من مجرى النّزاع ، أمّا الرابع منها ففي مورد إفتراق الموصوف عن الوصف بمعني تحقق الموصوف بلا وصف كما في الغنم المعلوفة بالنسبة إلى قوله (ع) في الغنم السائمة زكاة، يجرى فيه النّزاع وفي مورد العكس أي إفتراق الوصف عن الموصوف بمعنى تحققه في غير موصوفه كتحقق السائمة في المثال في غير الغنم كالابل وغيره لا ينبغي النّزاع فيه بحسب الصناعة العلمية ضرورة إنتفاءِ الموضوع ومعه لا شبهة عقلا في انتفاء الحكم فلا يقبل النزّاع، لكن بحسب الباحثين في المسئلة نازع فيه بعض الشافعية فلنعم ماعبر به في تقريرات الشيخ الاعظم (قده) من أنّ الظاهر عدم جريان النزاع في هذا الشق من هذا القسم إذ معناه أنه إن كان بعض الشافعية معتنى به في زمرة الباحثين في المسئلة فالنزّاع موجود لكنه خلاف الصناعة العلمية كما عرفت

وإن لم يكن معتنى به بل كالعدم فالنزاع غير موجود أصلاً، فايراد صاحب الكفاية (قده) علي تفصيله في التقريرات بين الشق المزبور مع صورة كون الوصف مساويًا أو أعم مطلقاً بنفي جريان النزاع فيهما والتعبير بالظاهر في غير محله .

فصل في مفهوم الغاية وقد جرت سيرة الأصوليين على البحث عن دخول الغاية في المغيا وعدمه في هذا الفصل إستطراداً وإن لم يكن دخيلاً في أصل المسئلة ضرورة عدم توقف وجود المفهوم أو عدمه للغاية على دخولها في المغيا وعدمه وإن كان دخيلاً في توسعة دائرة المنطوق لدى دخولها في المغيا وتضييقها لدى عدم دخولها فيه فيوجب توسعة دائرة المفهوم وتضييقها قهراً فهذا البحث الاستطرادى مفيد من هذه الجهة ، وكيف كان فقد قدّم الشيخ الاعظم قدس سرّه وجماعة من الاصوليين هذا البحث على أصل مفهوم الغاية ونحن نقتفي آثارهم فنقول (أمّا المقام الأوّل) وهو دخول الغاية في المغيّا وعدمه فقد إختلف فيه النحاة فذهب نجم الائمة رضي الدين سيد نحاة الشيعة قدس سرّه إلي الخروج وذهب جماعة إلى الدخول و فصل ثالث كالتفتازاني بين ما كان من جنسه وغيره ورابع كابن هشام بين حتى وإلى وذهب من الأصوليين الشيخ الأعظم قدس سرّه إلى الدخول وصاحب الفصول قدس سره إلى الخروج ومن العجيب أنهما إستدلا لمختاريهما المتباينين بدليل واحد هو حدّية الغاية علي ما ستعرفه ، وتحقيق المقام أنّ الغاية على ما صرّح به في القاموس مدى الشي ونهايته وتعيينها في غاية المسافة كما صنعه التفتازاني إنّما هو من باب أحد مصاديق الغاية فانّ شأن اللغوى فضلاً عن أرباب المعاني والبيان تعيين موارد الاستعمال ، فالنهاية التى هو المتبادر من الغاية تارة تلاحظ بالقياس إلى نفس الشيء كما في قوله (ع) إغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدمك فالغاية خارجة عن المغيّا قهراً تخصصًا ضرورة أنها حدّ الشيء وآخر وجوده المتصل بالعدم ومعلوم أنّ الشيءَ مادام شيئًا لا ينتهي وجوده فنهاية وجود الشيء ألتى هي حدّه ألذي هو خارج عن نفس المحدود ومنتزع عنه غير الشيء جزمًا ولعل هذا هو مراد نجم الأئمة من خروج الغاية عن المغيّا وكذا صاحب الفصول (قدهما) حيث عرّفا الغاية بحدّ الشيء فهما ناظران إلي ماوراء الشيء، كما أنّ مثل الشيخ الأعظم (قده) نظر إلى نفس الشيء أي المحدود ومعلوم أنّ آخر جزء

الشيء من الشيء فهو داخل فيه طبعا ، فالقائل بالخروج كنجم الائمة وصاحب الفصول نظر إلى آخر آخر الجزء من الشيء والقائل بالدخول كالشيخ الاعظم نظر إلى آخر الجزء منه ، ففى الحقيقة لانزاع ولا اختلاف بينهما، وأخرى تلاحظ بالقياس إلى غيره وهي التى عرّفها جماعة منهم بعض المحققين (قده) فى تعليقته على الكفاية بأنّ الغاية ماينتهى عنده الشيءُ فيراد بالنّهاية محدّد الشيء وهو إمّا بسيط كزمان طلوع الفجر الّذى حدّد به نزول الملائكة في قوله تعالى تنزل الملائكة إلى قوله حتى مطلع الفجر ولاريب فى خروج مثله عن المغيّا ، أو مركب ذو أجزاءٍ قابل للتطبيق مع أوّلِ الشيءِ ووسطه وآخره كالكوفة فى سرت من البصرة إلي الكوفة فحينئذٍ لابد من قرينة على المراد من الغاية وأنّه أيُّ جزءٍ منها وإلّا فلاريب فى خروج الغاية بأيّ معنى أريد من أوّل الجزءِ ووسطه وآخره عن المغيّا ضرورة إرادة إنتهاءِ أمد السّير وخلاصه قبل تحقق أوّل جزءٍ من الغاية كالكوفة بأيّ معنى أريد منها (وبالجملة) فالغاية باعتبارٍ خارجة عن المغيّا أبداً وهو إعتبار نفس النهاية بماهي حدٌّ أو محدّدٌ للشيءِ وباعتبارٍ داخلة فيه أبداً وهو إعتبار الجزءِ الأخير من الشيءِ المشير إلي تلك النهاية ، فبذلك يصطلح الفريقان و يرتفع النّزاع من البين ، ولئن أبيت إلّا عن ظهور كلماتهم فى وجود إختلافٍ معنوى بينهم فالحق مع نجم الأئمة وصاحب الفصول من خروجها عن المغيّا لماعرفت فى تحقيق معنى الغاية .

وأمّا المقام الثاني وهو ثبوت المفهوم للغاية وعدمه فقد إختلف فيه كلمات الاصوليين فالمشهور بينهم هو الأوّل وإختاره الشيخ الأعظم قدس سرّه وذهب صاحب الفصول قدس سرّه إلى الثاني ، وفصّل صاحب الكفاية قدس سرّه بين كون الغاية قيداً للحكم فتدل علي المفهوم أو للموضوع فلامفهوم لها ومثّل بقوله (ع) كل شيءٍ لك حلال حتى تعرف أنّه حرام وقوله (ع) كل شيءٍ طاهر حتى تعلم أنّه قذرٌ وستعرف مافى المثالين (إستدل) صاحبُ الفصول لمدعاه بأنّ الغاية كالوصف إنّماهى من ملابسات الفعل الراجعة إلى قيود الموضوع دون الحكم فلاتدل على أزيد من تضييق دائرة الموضوع لا لإنتفاء سنخ الحكم عمّا بعدها (وأجاب) عنه فى التقريرات بأنّ لازمه تقيّد المقاربة بالطهر في قوله تعالي ولاتقربوهن حتى يطهرن : وتقيّدُ الاكل والشرب

بطلوع الفجر في‌قوله تعالى و كلوا واشربوا حتي‌يتبين لكم‌الخيط‌الابيض من‌الخيط الأسود من‌الفجر : وهو كما ترى (وفيه) أنَّ تقيدها بذلك‌غير مستنكرٍ حتى‌يكون‌ذلك من‌التوالى الفاسدة لانكار مفهوم الغاية ويصح الجواب به‌عن‌مقال صاحب الفصول (قده) ضرورة أنَّ‌الفعل الخارجى القابل للامتداد في‌عمود الزمان إذاكان مرخوصاً فيه بالطبع كالمقاربة كما يرشد إليه التعبير بالاعتزال في‌قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض، يصحُّ إخراج حصة عن‌ذلك‌الفعل عن الرخصة والمنع عنها كالحصة المقصورة بين‌مبدءِ الحيض ومنتهى الطُّهر من‌المقاربة المستفادة من‌قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فإنَّ‌المقاربة المقيدة بمابين هذا المبدءِ وذلك‌المنتهى قدمنع عنها ،كما أنَّ الفعل الامتدادى إذامنع عنه‌ثم أُخرج عن‌المنع حصة‌خاصة منه‌تصحُّ توسعة دائرة الحصة المخرجة باخراج قطعة أُخرى من‌ذلك الفعـل عن المنـع و الترخيص فيهاكما في‌الصّوم إذا‌الأكل والشرب منع‌عنهما في‌شهر رمضان ثم‌أخرج عن‌إطلاق المنع خصوص حصة ماقبل النَّوم منهما ثم وسع في‌ذلك بالترخيص في الحصة‌الـواقعة منهمافيمابين‌ذهاب الحمرة‌وطلوع‌الفجر بقوله‌تعالى و كلواواشربوا حتي‌يتبين الآية، فتقيُّد الاكل والشرب بطلوع الفجر كتقيد المقاربة بالطهر واقعان في‌الآيتين بلامحذور في‌ذلك أصلاًفلاوجه للايراد به‌على‌مقال‌صاحب‌الفصول (قده).

وتحليل مرامه‌بحيث يظهر كونه في‌غاية المتانة وأنَّه‌المختار فـي المسئلة أنَّ ملابسات:الفعل كالزمان‌والمكان والوصف‌ونحوهاالاريب في‌رجوعهاإلى‌الموضوع المعبَّرعنه في‌لسان بعض المتأخرين بالمتعلق وكونها من‌قيوده وورود الحكم عليه بمعني أنَّ‌رتبتها قبل‌رتبة الحكم المحمول على‌ذلك الموضوع في‌الكلام ، ولاريب أنَّ‌الغاية من ملابسات الفعل فهي كالوصف راجعة إلى الموضوع ومن‌قيوده الواقعة قبل‌ورود‌الحكم فلايقيد بهاالحكم كما في‌الوصف بل‌غايتهاتضييق دائرة الموضوع [٧١] إنتفاءُ سنخ‌الحكم عمابعد الغاية أوغير موردالوصف ، وهذابخلاف الشَّرط فـي الجملة الشرطية فانَّ‌القيد قدأخذ في‌جملة مستقلة بعنوان المقدم‌ثم علق‌عليه الحكـم في‌جملة مستقلة أخرى بعنوان التّالى فلايكون من‌ملابسات الفعل الرّاجعة إلى قيود الموضوع بل‌من قيود نفس‌الحكم الموجب لانتفاء سنخه لدى إنتفائه (و الحاصل)

أنه فرق واضح بين ورود الهيئة على المقيد كما في الجملة الغائية وبين تعليق الحكم على القيد، كما في الجملة الشرطية فانَّ الدلالة على إنتفاءِ سنخ الحكم عرفاً واضحة في الثاني دون الأوَّل، أمّا تمثيل صاحب الكفاية (قده) لقيدية الغاية للحكم بقوله كل شيءٍ لك حلالٌ حتى تعلم أنَّه حرام أو كل شيءٍ طاهر حتي تعلم أنَّه قذر ففيه أنَّ الحكم في مثلهما لماوقع في قالب الاسم كالحلية المستفادة من لفظ «حلال» و الطهارة المستفادة من لفظ طاهر، فالغاية في الحقيقة راجعة فيهما إلى الموضوع، ومحلُّ الكلام إنّما هو فيما هو الغالب من وقوع الحكم في قالب الهيئة التي لها معنى حرفي كأكرم زيداً إلى أن يُظهر العداوة ففي أمثاله تكون الغاية من أوَّل الأمر راجعة إلى الموضوع لانها من ملابسات الفعل (فتلخص) أنَّ الحق وفاقاً لصاحب الفصول (قده) أنَّه لامفهوم للغاية، نعم في الخطابات الشرعية ونحوها من الخطابات الصادرة في مقام التَّقنين وضرب القاعدة لاريب في ثبوت المفهوم لكل واحد من القيود المأخوذة في الكلام وصفاً كان أم غايةً أم لقباً أم غيرها بلا إختصاص ذلك بشيءٍ خاص، لكنه غير مانحن بصدده من ظهور الجملة الوصفية أو الغائية بنفسها في المفهوم وعدمه.

فصل ـ في مفهوم الحصر فمن أداته كلمة إلّا: والكلام فيها تارة من جهة دلالتها علي حكم مخالف لماثبت للمستثني منه بالنسبة إلي المستثنى وعدمها حتى يكون الاستثناءُ من النفي إثباتاً ومن الاثبات نفياً وأخرى من جهة أنَّ الدلالة إن ثبتت فهل هي بالمنطوق أو بالمفهوم فهنا مقامات (أمّا المقام الأوّل) فالمشهور بين الاصوليين والمتفق عليه بين أهل الادب دلالة كلمة إلّا علي مايخالف حكم المستثنى منه للمستثنى مطلقاً كان الاستثناءُ من النفي أو الاثبات وفصَّل جماعة بينهما فالتزموا بافادة ذلك في الأوَّل دون الثاني، وخالف الجميع أبو حنيفة فأنكر إفادة ذلك حتى في الاستثناءِ من النفي وإستدل لمدعاه علي ماذكره العلّامة (قده) في تهذيب الأصول تارة بقوله (ع) لاصلاة إلّا بطهور إذ لو كان مفاد إلّا: إثبات مايخالف حكم المستثنى منه للمستثنى لكان معنى ذلك حصر الصلاة في الطهور مع أنَّ أحد قيودها ولها أجزاءٌ وشرائط أخر، وأخرى بأنَّ غاية ما يدل عليه الاستثناءُ رفع الحكم الثابت في الجملة للمستثنى منه عن المستثنى ساكتاً عن ثبوت حكم آخر موافق أو مخالف لذلك الحكم عليه، وثالثة بأنَّ القضية الملفوظة

تابعة للمعقولة وهي للخارج فاذا كان مفاد القضية الملفوظة رفع حكم المستثنى منه عن المستثنى بلا تعرض لحكم آخر عليه كما عرفت فلامحالة يكون ذلك مفاد القضية المعقولة والمراد الجدي للمتكلم في الخارج ، أمّا الأخيران من وجوه إستدلاله فمرجعهما إلى شيءٍ واحد، هو مجرد دعوى بلا برهان هو أنَّ مفاد تلك الجملة مجرد رفع حكم المستثنى منه عن المستثنى فضلاً عن أنّه محكوم بالبرهان المتقدم وهو بإتفاق أهل الأدب على ظهور الجملة في إثبات حكم مخالف للمستثني منه على المستثنى وإستظهار العرف منها ذلك أيضاً ، فالعمدة هو الوجه الأوّل وله جوابان عامٌ هو أنَّ الاستعمال مع القرينة في غير ذلك لايدل على المطلوب وخاصٌ هو النكتة في أمثال هذه الاستعمالات ولم نعثر على من تفطن لها من الأصحاب عدى الشيخ الأعظم قدس سرّه في التقريرات باعطاءِ المثال لا التصريح بها ولذا يمكن حمله على غير ذلك وإن كان الظاهر من تمثيله ماتفطنّا له من النكتة ، وهي أنَّ مايتلو كلمة إلّا الواقعة عقيب كلمة لا كالطهور في المثال لو لم يكن معه حرف ربط كما في لامؤثر في الوجود إلّا الله ولا فتى إلّا علي ولا سيف إلّا ذو الفقار بان كان لاصلاة إلّا طهور لدل الاستثناءُ على حصر حقيقة الصلاة في حقيقة الطهور أمّا مع وجود حرف الربط كما في كلية موارد إستعمال كلمتي لا وإلّا مثل لا صلاة إلّا إلي القبلة، لاصلاة لجار المسجد إلّا في المسجد، لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب، لا صلاة إلّا بطهور ونحوها من الاستعمالات الكثيرة في الشرعيات والعرفيات ، فحيث لابد للجار والمجرور من متعلقٍ ولذا قالوا بعدم دخول الحرف على الحرف فلابد من تقدير ما يصح تعلق الجار والمجرور به من فعل أو إسم من سنخ ما في الجملة حتي تدخل أداة الاستثناء عليه، ففي المثال أعني لاصلاة إلّا بطهور لابد لباءِ الوصلة على لفظ طهور من متعلق من سنخ ماذكر في الجملة وليس هو إلّا الصلاة المذكورة في المستثنى منه فالمعني أنّه لاصلاة إلّا الصلاة بطهور، فالمفاد تقيد الصلاة بالطهور فلابد من فهم حقيقة هذا المقيد أي الصلاة وأنَّ لها أيُّ مقدار من الاجزاءِ والشرائط، من الخارج وإن شئت قلت إنَّ سوق هذا الكلام إنّما هو سوق بيان قيد الصلاة ، فيستكشف منه بالاستلزام وجود أجزاءٍ و شرائط أخر لهذه المهية المخترعة الشرعية فيكون مفاده أنَّ الصلاة الجامعة للاجزاءِ والشرائط لاتتحقق إلّا بعد تحقق الطّهور أيضاً، وبذلك يمكن إرجاع ماذكره القوم في الجواب عن هذا الاستدلال إلى ماذكرنا ولو بنحو من التأويل في ظواهر كلماتهم.

ثم إن جماعة من قدماءِ الاصوليين إستدلوا لافادة إلاّ مايخالف حكم المستثنى منه للمستثنى بأنّ اسلام من تكلم بكلمة التوحيد: لااله الاالله مقبول باتفاق أهل الاسلام فلو لاالدلالة علي وحدة الذات والصفات لمادلت الكلمة على خلاف معتقدات من يتكلم بهامن الشرك في الذات أو الصفات كي تكشف عن إسلامهم الواقعي بحسب عقد القلب ويقبل بذلك منهم الاعتناق بالاسلام والتسليم له ، وناقش فيه صاحب الكفاية (قده) بامكان إستناد ذلك إلى القرينة فالاستعمال أعم من الحقيقة لكن الشيخ الاعظم (قده) في التقريرات أفادطي تقريب ذلك الاستدلال بأنّ توهم إستنادذلك إلى القرينة في غاية السخافة ، وألحق معه قدس سرّه لأن الظاهر أنّ التبادر حاقّي غير مستند إلي القرينة (و قديقال) بأنّ خبر لافي تلك الكلمة إمّا يقدر موجود، أوممكن وعلى التقديرين لايستقيم المعنى إذعلي الأوّل حصر الاله الموجود فيه تعالى لاينفي إمكان غيره وعلي الثاني حصر الاله الممكن فيه تعالى لاينفي وجود غيره (وأجاب) في الكفاية بمامحرره أنّ الاله في هذه الكلمة عبارة عن واجب الوجود فحصر الموجود الكذائي في الله تعالى يستلزم نفي إمكان غيره كما أنّ نفي الممكن بالامكان الخاصّ الذي هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف غير الله تعالى لاينافي كون الطرف الموافق أي الوجود ضرورياً له فعلى التقديرين يتم المعني (وناقش) في مقالته جملة ممن تأخّر عنه على إختلافهم في كيفية المناقشة فمنهم من أنكر ظهور الاله في واجب الوجود بدعوى أنه من أله بمعنى عبد فهو عبارة عن مطلق المعبود ومنهم من أنكر وجود القائل بالشرك الذاتي بين القائلين بتلك الكلمة الذين كان يقبل منهم الاسلام بذلك بدعوى أن شركهم كان في العبادة كمايشهد به قولهم في الكتاب العزيز مانعبدهم الاليقربونا إلى الله زلفى (أقول) أمّا دعوى حصر المشركين في صدر الاسلام بالشرك في العبادة فهو رجم بالغيب إذ لاعلم لنا بحقيقة حالهم من هذه الجهة لو لم نقل بشهادة التاريخ بوجود الثنوية القائلين بوجود إلهين عرضيين بينهم، وأمّا دعوى عدم ظهور الاله في غير معناه الوصفي أي المعبود فيدفعها ما أشرنا إليه مراراً من وجود أعلام وصفية في اللغات المتداولة بين أهل المحاورة بأن يؤخذ وصف ويوضع علماً لذات خاصة بلحاظ الجهة الوصفية ثم تصير هذه الجهة مندكة فيه ويكون بمنزلة أسماء الذوات من هذه الجهة، فالاله قدصار علماً وصفيّاً لواجب الوجود بالذّات المستحق للعبادة المستجمع لجميع الكمالات والصفات ،

وأمّاخبر لا:فعلي القول باحتياجها إلي الخبر وإستغنائه عن الذّكر للانفهام من المقام كماهو مختار قدماءِ النحاة وقدنبّهَ عليه المحقق القمي قدس سرّه وهو الحق بالبرهان المذكور في باب المجمل والمبين لاماهو مختار جماعة من متأخري النّحاة وتبعهم عليه جملة من الأصوليين من عدم إحتياجها إلى الخبر رأساً، نقول إنّ تقدير ممكن أو موجود غالباً ليس من جهة حصر خبرها بهما بل من جهه مناسبة أفعال العموم مع المحمولات العامّة في الموارد غالباً وإلّا فربما لايناسب تقدير شيءٍ منها في مورد نظير، لاصلاة لجار المسجد إلّا في المسجد حيث لايناسب شيءٌ من أفعال العموم مع ما أُريد من هذه الجملة من نفي الكمال بل لابد من تقدير مايناسبه وهو لفظ كاملة ، ففي المقام لايناسب شيءٌ من أفعال العموم مع الكلمة التوحيدية حتي يشكل بماذكره ويتجشّم في مقام الجواب عنه بما تقدم بل المناسب معها كلمة مستحق بالعبادة فالمعني أنّه لاإلَهَ مستحقاً بالعبادة بالاستحقاق الذاتي إلّاالله تبارك وتعالي ، فارتفعت غائلة الاشكال بحمدالله ومنّه ،و بالجملة فالاستدلال بموارد الاستعمالات لكل واحد من طرفي الاثبات والنّفي غير صحيح بل الأولى إستدلال المثبت بظاهر نفس الجملة الاستثنائية كما ستعرفه مفصّلاً .

وأمّا المقام الثاني فقد إختلف فيه الأصوليون فذهب جماعة إلي أنّ دلالة الاستثناءِ علي إثبات مايخالف حكم المستثني منه للمستثنى بالمنطوق وإختار جماعة أنّها بالمفهوم وفصّل صاحب الكفاية (قده) بين إستناد الدلالة إلى خصوصية مأخوذة في المستثني منه فبالمفهوم وبين إستنادها إلى كلمة الاستثناءِ فبالمنطوق (وتحقيق) المقام أنهّ لاريب في إحتياج الاعراب الموجود في المستثنى إلى معنى حدثي يكون هو العامل فيه فان قلنا بتقدير معنى حدثي من سنخ ماأخذ في المستثنى منه ليكون هو المسلّط علي ذلك و العامل فيه كالمجيء في ما جائني القوم إلّا زيداً فالمعني أنهّ جائني زيد فدلالة الجملة علي إثبات الحكم المخالف وكون الدلالة منطوقية واضحة بلامجال ترددفيه ،وإن قلنا بكون المسلّط علي ذلك الاعراب والعامل فيه نفس كلمة الاستثناءِ باشرابها معنى حدثياً نظير أستثني أوحاشيت علي حدّ إشراب معنى ناديت في حرف النداء في باب المنادي، فحينئذٍ نقول إنّ الاخراج المأخوذ في حاقّ الاستثناء لايمكن أن يكون من حيث الموضوع متّصلاً كان الاستثناء أم منقطعاً أمّا في الأوّل نظير ما جائني القوم إلّا زيداً فلان إخراج زيد عن القوم لو كان بلحاظ أنّه أحد أفراد النوع فمعلوم أنّه غير خارج

عن الفردية للقوم بمجرد إعتبار إخراجه أو إخبار أحدبه ولو كان بلحاظ خصوصية الفردية المباينة مع خصوصيات سائر أفراد ذلك النوع فمعلوم أنّه بهذا اللحاظ خارج عن القوم تخصصاً فلا يحتاج إلى الاخراج ، وأمّا في الثاني نظير ما جائني القوم إلّا حماراً فلان إخراج الحمار عن القوم لو كان قبل لحاظه منهم أي لحاظ عنوان القوم علي الجماعة بلوازمهم وتوابعهم من الحيوانات وسائر وسائل معيشتهم فمعلوم أنّه خارج تخصصاً غير محتاج إلى الاخراج ، ولو كان بعد ذاك اللحاظ مع التحفظ عليه فهو غير ممكن، كما لا يمكن أن يكون الاخراج من حيث الحكم مع تطابق الاثبات مع الثبوت بمعنى جعل الحكم ثبوتاً على العموم في مثل أكرم العلماء إلّا زيداً ثم رفعه عن بعضهم كزيد وإبراز ذلك الجعل الواقعي بهذه الجملة في عالم الاثبات ضرورة إستلزامه التناقض في مرحلة الواقع ، ولذا قالوا بأن الاستثناءَ يوجب التناقض وتحيّر في رفع غائلة الاشكال أرباب المعاني والبيان فافترقوا إلى فريقين فالتزم فريقٌ يكون الاخراج قبل الاسناد بمعنى تقيّد الموضوع أوّلاً في عالم ايراد الحكم عليه بما عدى المستثنى كغير زيد من العلماء في المثال ثم ايراد الحكم عليه وإسناده إليه والتزم فريقٌ آخر بكون الاخراج بعد الاسناد بمعنى إسناد الحكم أوّلاً في عالم الاثبات إلى العموم ثم تقييده بما عدى المستثنى باخراجه عن ذلك العموم للاشارة إلى تقيّد الموضوع بغيره في عالم الثبوت ، وربما يقال بالاخراج حال الاسناد بناءاً على كون مفاد الهيئة هي المادة المنتسبة وحيث أشرنا إلى فساد المبنى في مبحث الواجب المشروط فكذا هذا الابتناء.

وينحصر ما يمكن أن يقال في المقام بالقولين من كون الاخراج قبل الاسناد أو بعده (فنقول) إنّ تقيد الموضوع واقعاً وبحسب عالم الثبوت وإن كان ممكناً بأن يلاحظ الجاعل موضوع حكمه في عالم تحديده خالياً عن المستثنى وإن شئت قلت مقيداً بغيره كلحاظ العلماءِ في المثال خالياً عن زيد أو مقيداً بغيره ثم يجعل حكمه كوجوب الاكرام على ذلك الموضوع المتقيد، وكذا جعل الجملة الاستثنائية الظاهرة في التقييد مشيرة إلى ذلك التقيد الواقعي فقط بلا إثبات حكم آخر للمستثنى ، إلّا أنّ الجملة المتكفلة لاثبات هذا المعنى لدى أهل المحاورة إنما هي الجملة الوصفية

نظير أكرم العلماءَ غير زيد أو إلّا زيدٌ مع جعل إلّا بمعنى غير بلا إختصاص المستثنى باعراب خاص يحتاج إلي عامل مخصوص وراءما في الجملة ولو كان هو اشراب معنى حدثي في كلمة الاستثناء ، فحينئذٍ تكون الخصوصية المأخوذة في المستثنى منه دالة بالمفهوم علي ما يخالف حكم المستثنى منه بناءاً علي مذهب العدلية من أنّ الاحكام الشرعية ليست جزافية بل مستندة إلى ملاكات واقعية ومن هنا جعل صاحب الكفاية (قده) الدلالة مفهومية لدى إستنادها إلى خصوصية مأخوذة في المستثنى منه، فلابد من البحث في ثبوت هذه الدلالة المفهومية وعدمه حسب ماتقدم في الوصف ، و المفروض عدم إكتفاءِ الجاعل بتلك الجملة وعدم صياغ مراده في قالب الجملة الوصفية بل إضافة جملة مستقلة أخرى إلي جملة المستثنى منه هي الجملة الاستثنائية أي ألتي تتشكل من مثل إلّا زيداً في المثال ، لماعرفتَ من أنّه لابد بحسب إعراب المستثني من إشراب معنى حدثي في كلمة إلّا يكون عاملاً في ذلك الاعراب فبذلك تتشكل جملة مستقلة أخرى وراءَ جملة المستثني منه تكون هي الجملة الاستثنائية ، فاقحام هذه ـ الجملة الظاهرة في بيان حكم حقيقي آخر غير ماتكفلت لبيانه الجملة الأولي في كلامه لابد أن يكون لفائدة عقلائيــة محاورية في باب تفهيم المقاصد وليس هو إلّا إنشاءُ حكم جديدٍ مخالف لحكم المستثني منه للمستثنى ، فمقتضي عدم لغوية الجملة الاستثنائية هو الدلالة علي الحكم المخالف فان كان الاستثناء من النفي يدل على الاثـبات وإن كان من الاثبات يدل علي النفي ومن المعلوم أنّ هذه الدلالة منطوقية إلتزامية فتلخص ـ أنّ الحق دلالة الاستثناءِ بالمنطوق علي ما يخالف حكم المستثنى منه للمستثنى ، و هذا كله في موارد بقاءِ إلّا علي ظاهرها من الاخراج بلا قيام قرينة على كونها للتوصيف نظير له علي عشرة إلّا درهم برفع المستثنى بناءاً على لزوم نصبه في الاثبات فكلمة إلّا في المثال توصيفية بمنزلة لفظ غير وإلّا فالمتبع هو مايستفاد من القرينة .

ومن أداة الحصر كلمة إنّما بالكسر فانها ظاهرة لدى العرف في الحصر ومعناها التأليف بين شيئين كالقيام وزيد في قولك إنّما زيد قائم فهي موضوعة لمعنى أفرادي تأليفي فتوهم تركبها عن إنّ وما وإستناد إفادتها الحصر إلى دلالة إنّ على معنى إثباتي بالنسبة إلي نفس الجملة وما علي معني سلبي بالنسبة إلى الغير فاسدٌ لماعرفت من كونها

كلمة واحدة موضوعة لمعنى واحدهو التأليف بين المسند والمسندإليه ، فلعل ـ المتوهم قاس إنَّمابالكسر بأنّمابالفتح المركبة من أنّ وماألكافة وفي تقريرات الشيخ الأعظم (قده) أنَّلفظ إنَّما قد أستعمل في غير الحصر كثيراً وليس في عرفنالفظ مرادف لمعني إنَّما حتى نستكشف من تبادر الحصر منه لدينا تبادره من ذلك اللفظ لدى أهل اللغة العربية ، وبهذا البيان أنكر ظهوره في الحصر لكن جوابه ماأفاده صاحب الكفاية (قده) من عدم إنحصار طريق إحراز المعني بوجود لفظ مرادف في عرفنا لكفاية إنسباق الحصر من إطلاق اللفظ لدى أهل محاورته في إستكشاف المطلوب ، ثم إعلم أنَّالمراد بعرفنا في كلام الشيخ الأعظم (قده) بقرينة إقحام لفظ اللغة العربية في كلامه بعدذلك عرف اللغة الفارسية كما فهمه منه صاحب الكفاية (قده) لاعرف زمانه كما توهمه بعض وأورد بذلك على مقالهما (قدهما) ثم إدَّعى ظهور إنَّما في الحصر وتحيّر في وجه ذلك فلاريب بحسب المتبادر الحاقّي لدى أهل اللغة في ظهورها في الحصر أماأنَّ مصبَّ ذلك الحصر هو المسند أو المسند إليه فهي مجملة من هذه الجهة ولابد في تعيينها من إلتماس القرينة.

(ومنها) بل وهي للاضراب أي الاعراض عماتكلم به مطلقاً بلا كلام غاية الأمر إختلاف دواعي ذلك الاضراب فانَّ الداعي إليه قديكون سبق اللسان وقديكون إثبات ماهو الصَّلاح للمتكلم وقديكون الحصر وقديكون غيرذلك ، وهذا كما في الأمر فانَّ مفاده البعث أبداً غاية الأمر إنَّ الداعي إلى البعث قديكون هو الجدّ وقديكون الاختيار وقديكون التعجيز إلى غير ذلك، ومعلوم أنَّ الدواعي غير دخيلة في حقيقة المدعوّ إليه فالحصر الذي هو أحد دواعي الاضراب بكلمة بل خارج عن حوصلة نفس المعنى فلايمكن إقحامه فيه فلاظهور لها في الحصر وانما يستفاد ذلك أحياناً من القرينة الكاشفة عن كونه الداعي لاستعمال الكلمة في معناها الاضرابي (ومنها) تقديم ماحقه التأخير وهذا العنوان غير موضوع لافادة الحصر جزماً بل لاعماله في الكلام قديكون الحصر وقديكون الاهتمام بماقدم وقديكون دفع مايتوهم من تقديم الغير كالمبتدء فاذاقيل زيد فربما يتوهم أنه يريد أن يقول أعطه درهماً فيقدم الخبر كقائم لدفع ذلك ، إلى غير ذلك من الدواعي المتصورة لتقديم ماحقه التأخير وقد عرفت

آنفاً أنَّ الدواعي خارجة عن حوصلة المعنى ٱلمدعو إليه، نعم في موارد حصر الداعي لذلك في الحصر يستفاد ذلك بعد كشف الداعي من القرينة ، وإلّا فنفس التقديم بما هو غير ظاهر في الحصر والموارد التي تطلّبوها أهل البديع للتدقيق في فنّهم إنّما هي من هذا القبيل فلا تجدي لاثبات الظهور .

(ومنها) تعريف ٱلمسند إليه باللّام بأن يجعل ما هو بمنزلة ٱلمسند من جهة الاستعمال في المعنى الكلّي مسنداً إليه في الكلام مع تعريفه باللّام من غير أن يكون خبراً مقدماً ويجعل ما هو بمنزلة ٱلمسند إليه من جهة الاستعمال في الذّات مسنداً من غير أن يكون مبتدءاً مؤخّراً مثل ٱلانسان زيد، وقد إختلفت كلمات القوم من أرباب المعاني والبيان والأصوليين في تقريب إفادته الحصر فذكر التّفتازاني لذلك وجهين إحدهما جعل اللّام للاستغراق فاذا قلنا ٱلاسد زيد وأردنا بذلك أنّ كل فرد فرد من أفراد ٱلأسد هو زيد فطبعاً يفيد حصر ٱلاسدية في زيد، ثانيهما جعلها للجنس ومراده بالجنس هنا هو الوجود السّعي الموجود في الخارج بوجود أفراده فحمل زيد على ٱلأسد بهذا المعني يفيد الحصر ، وذكر صاحب الفصول(قده) لذلك وجهاً آخر هو جعل اللّام للاشارة إلى أبعاض مدخولها ليفيد حمل زيد على ٱلأسد أنّ الحقيقة التامة ٱلأسدية هي زيد فقهراً يفيد الحصر ، وقد لفّ بعض المحققين (قده) في تعليقة الكفاية تلك الوجوه بأجمعها في جمل مختصرة في تقريب إفادة الحصر و حاصل مقاله أنّ الحصر ليس مستنداً إلى كون اللّام للاستغراق أو الجنس بل إلى القاعدة الموروثة من أساطين الفلسفة هي أنّ عقد الوضع في القضية الحملية لابدّ أن يكون من الذات، وعقد الحمل لابدّ أن يكون من المفهوم ففي مثل ٱلانسان زيد لابد أن يجعل ذات الانسان بما لها من ٱلافراد الخارجية بمنزلة ذات خاصة هو الموضوع ويحمل عليه عنوان زيد بما له من المفهوم وهذا الحمل يفيد الحصر.

أقول هذه لباب كلماتهم ولا يخفى أنّ القاعدة الموروثة المشار إليها غير مطردة جزماً فهي إمّا مأولة أو غير حجة ، وتحقيق الحق في المقام بما ربما يظهر من خلال كلمات الشيخ الاعظم(قده) في التقريرات ومن خلال كلمات صاحب الفصول(قده) بتحريرٍ وتقريب تحليلي صناعي منّا، أنّ هناك قاعدة أُخرى موروثة أيضاً من أساطين الفلسفة هي القاعدة الفرعية أعني ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فمقتضى ٱلجمع

بين القاعدتين بعد تطبيقهما معها فى الخارج كى يمكن لنا التصديق الوجداني بصحتهما وعدم التقليد فى أخذ القاعدة من الغير أن يقال إنّ المراد بالذات ألتي لابد منها في عقد الوضع فى الجملة بمقتضى القاعدة الأولى لايمكن أن يكون هو الذات الخارجية ضرورة عدم ثبوت تلك الذات فى ناحية الموضوع فى كثير من القضايا الحملية مع أنّ ثبوط المثبت له أي الموضوع ممالابد منه في صحة ألحمل بمقتضى القاعدة الثانية ، إذفى الحمل الأوّلى أى الهوهوى مثل ألانسان كلى أوزيد جزئى لا محيص عن جعل الموضوع عبارة عن المفهوم لا الذات الخارجية وكذافى مثل ألعدم معدوم أوألوجود موجود ، نعم فى الحمل الشايع مثل زيد عالم يكون الموضوع هو الذات الخارجية للاشارة إلي الاتّحاد الوجودى خارجاً بينها وبين عنوان المحمول كعالم في المثال ، كما أنّ المحمول لايمكن أن يكون أبداً عبارة عن المفهوم كما هو مقتضي التجمّد على ظاهر القاعدة الأوني ضرورة عدم تحقق ذلك فى مثل زيد زيد، فالمراد بالذات في تلك القاعدة لابد أن يكون هو الموجود فى وعاءٍ مناسب معه من الأوعية الثلاثة أى الخارج والذهن والاعتبار حتي تكون القاعدة قابلة للانطباق مع جميع الحمليات فالذات فى مثل ألانسان زيد أو موجود عبارة عن الوجود الذهنى لانّ الكلي وعائه الذهن دون الخارج وفى مثل زيد عالم عبارة عن الوجود الخارجي لانّ الشخص وعائه الخارج ، نعم يمكن أن يجعل المراد بالذات فى مثل ألانسان زيد هو الوجود السّعى الموجود فى الخارج بوجود حصصه أيضاً لكن عليه هذا يكون ماذكره بعض المحققين فى كلامه المتقدم فى تقريب الحصر عين الوجه الثانى مما تقدم عن التفتازانى لماعرفت من أنّ مراده أيضاً من الجنس هو الوجود السّعى ، و معلوم أنّ ظهور اللام فى الجنس بهذا المعنى مع إحتمال كون مثل ألانسان من قبيل الخبر المقدم لاكونه بنفسه مسنداً اليه محل تأمل بل منع . إلّا أن يستفاد ذلك من قرينة المقام فالحق مع صاحب الكفاية (قده) من أنّ ظهور تعريف المسند إليه باللّام فى ألحصر مستند إلى قرينة المقام لا إلى حاقّ الكلام .

فصل في مفهوم اللقب والعدد والحق وفاقاً للمشهور أنه لامفهوم لهما لأنّهما لا يدلان على أزيد من تضييق دائرة الموضوع بلا ظهور لهما في تعليق سنخ ألحكم عليهما

على مذاق من إلتزم بصحة تعليق السنخ كما تقدم ولا في تقييد الحكم بهما الموجب لانتفاء سنخه عن غيرهما على ماهو المختار تبعاً للشيخ الاعظم (قده) من إستحالة تعليق السنخ كما عرفته مفصلاً ، نعم في مقام إلقاءِ الضّابط و التحديد يكون لهما كغيرهما من الوصف وأداة الحصر ونحوها، ألمفهوم لكنه خارج عن محل الكلام من ظهورهما في نفسهما في المفهوم .

ألمقصد الرابع- في ألعام والخاص فصل-في تعريف ألعام وأنّ العموم هل هو وصف للّفظ أو للمعنى فنقول أمّا الجهة الاولي فقد عرَّفه القدماءُ بتعاريف كما هو دأبهم في كل مورد وقد كثر النقض والابرام فيها طرداً وعكساً لكنك عرفت مراراً أنّ الحق كما نبَّه عليه جماعة من محققي المتأخرين كالمحقق الخونساري والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية قدس الله أسرارهم أنّ تلك التعاريف حيث ليست حقيقية بل شارحة للمعرَّفات بالفتح ومميزة لها ببعض لوازمها المأخوذة في التعريف فلا مانع عن عدم الانعكاس أو الاطراد ، لا بمعنى أنّ المتعرضين للتعاريف لم يكونوا بصدد تعريف الحقيقة كما قد يتوهم من كلامهم ويورد بأنّ غرضهم تعلق بتعريف الحقيقة كيف وإذا نوقض عليهم بعدم الاطراد أو الانعكاس تصدّوا لدفعه وإثبات الاطراد والانعكاس بل بمعني أنّ عباراتهم قصرت عن تعريف حقايق المعرَّفات فلم يتمكنوا من أداء ما تصدّوا لبيانه بتلك العبارات فقصدوا بها تعريف الحقيقة وتحقق خارجاً شرحها ببعض لوازمها ، وهذا المراد يظهر بالتأمل في كلمات هؤلاء المحققين ، ومما ذكرنا ظهر أنّ المراد بكونها شارحة ليس شرح الاسم المصطلح لدى أهل الميزان وهو تبديل لفظ بما هو أوضح منه كما قد يتوهم من كلامهم ويورد عليه بأنها ليست من قبيل شرح الاسم بل من قبيل الرسم الذى هو تعريف الحقيقة بلوازمها ولذا تريهم يذكرون من الفصول، ألقريبة ثم ألبعيدة ثم ألاجناس القريبة ثم ألبعيدة مهما تيسر لهم، بل مرادهم من الشرح هو التعريف باللوازم ، كما إتضح أنّ مرادهم من عدم إطّراد التعاريف وعدم إنعكاسها ليس لزوم عدم الاطراد والانعكاس فيها على نحو الجهة التقييدية كما قد يتوهم من كلامهم ، ويورد بأنه لاريب في تعلق غرض المعرِّفين بتلك التعاريف باطرادها وإنعكاسها فكيف يكون عدم الاطراد والانعكاس مأخوذاً فيها ولذا ترى أنّ

ألمستشكل على التعاريف بأنهالفظية قديختار تعريفاًبدعوى أنّهمطرد ومنعكس ،بل المراد عدم الاطراد والانعكاس لهاخارجاً لقصور اللّوازم المأخوذة فى عباراتهم عن إفادة حقايقها بماهي عليها واقعاً من الطرد والعكس فيحصل لذلك نقض غرضهم والّافلا ريب فى أنّ تلك الحقايق فى نفسها مطردة ومنعكسة وفى أنّ تلك العبارات مع قطع النظر من مشيريتها إلى تلك الحقايق مطردة ومنعكسة (فتحصل) أنّ الحق كمانبّه عليه هؤلاءِ الأساطين من المحققين قُدّس سرهم أنه لاجدوى في التصدى لتعريف العام والخاص ونحوهما من المفاهيم الذهنية أوالامور الاعتبارية التى لاتأصل لها في الخارج لعدم التمكن من بيان تمام هوياتها فيكتفى بذكر بعض لوازمها خروجاً عن الجهل المطلق بها، وإلاّ فالعرفان بتلك الحقايق إنّما يحصل للشخص بعد تحقيق حال جميع المباحث المتعلقة بها فحينئذ يعرفها لباً بلا تمكن من تعريفها لفظاً بجعل، ماحصل فى وعاءِ ذهنه من العرفان بها فى قالب لفظ مفهم لذلك.

وأمّا الجهة الثانية ،فقد إختلف فيها الاصوليون فجعل العموم بعضهم وصفاً للمعنى نقله السيد عميدالدين شارح تهذيب الاصول للعلامة عن السيد المرتضى و السيد البصرى وغيرهما من القدماءِ قدس الله أسرارهم ، وبعضهم وصفاً للفظ نقل عن القدماءِ والمتأخرين وبعضهم وصفاً للفظ باعتبار المعنى (والحق) انه يمكن أن يكون وصفاً للمعني إذالقابل للسّريان واقعاً بحسب جوهر ذاته هو المعنى دون اللفظ فان الصورة المعقولة المنتزعة عن الوجودات الخاصة الخارجية بعد إلقاءِ خصوصياتها وتجريد الصورة المعقولة عنها تكون في وعاءِ الذهن قابلة للتطبيق على كل واحد من الوجودات الخارجية حتى مايتصور أن يتحقق بعد ذلك ولامعنى للعموم والسريان إلّاهذا وهوالمسمى فى لسان أهل الميزان بالكلى المنطقى ،كمايمكن أن يكون وصفاً للفظ من جهة كونه قالباً لذلك المعني ومشيراً اليه ولذا يكون وصفاً بحال المتعلق لانفس ألموصوف فالاختصاص بوصف اللفظ كما زعمه بعض فى غير محله،إستدل للقول بكونه وصف اللفظ بأمرين (أحدهما) أنّ معنى العام كزيد وعمرو وبكر و غيرها من أفراد العلماءِ موجودة فى الخارج فكيف يكون عاماً، وقدأعاننا السيد شارح تهذيب الاصول بالجواب عنه بأنّ المراد بالمعنى ألموصوف بالعموم ليس

مصاديق العام كزيد وعمرو ونحوهما من أفراد العام وإنما هو المفهوم المنتزع في الذهن عن تلك الأفراد الخارجية وهذا المفهوم كعنوان العالم مثلا عام بلا إشكال فالوصف له لا للفظه (ثانيهما) أن الظاهر من توصيف العام بالعموم كالعلماء توصيف اللفظ بدون المعنى (وفيه) أن اللفظ أبداً سواء كان لفظ العام أو الخاص شخص فلا يعقل أن يكون العموم وصفاً له بنفسه نعم يمكن أن يكون وصفاً له بحال معناه الذى هو بمنزلة متعلقه كما عرفت ، ثم إنك حيث عرفت وجود النزاع حتي بين القدماء فانكار ذلك خلاف المشاهد .

فصل ـ قد قسم الاصوليون العموم إلى إستغراقى وبدلى ومجموعى، والتحقيق أن هناك جهات من البحث لابد من التميز بينها تمهيداً للوصول إلى المقصد (منها) أن مفهوم العام فى جوهر ذاته هل يكون قابلاً للانقسام إلى هذه الاقسام الثلاثة أم لا وهل يمكن الصلح العمومى بين المنازعين في هذه الأقسام والتوفيق بين كلماتهم بما يطابق الواقع ويشهد به الوجدان والبرهان وكلما وجدنا من مقالاتهم مخالفاً للواقع ويشهد به الوجدان والبرهان وكلما وجدنا من مقالاتهم مخالفاً للواقع أو البرهان أشرنا إلي ما فيه أم لا يمكن (ومنها) أنه هل تكون هناك ألفاظ خاصة أو هيئة خاصة مشيرة بالاستقلال وبحسب الوضع الأفرادى إلى كل واحد من هذه الأقسام أم لا (ومنها) أن المعنى الحرفى كيف يؤخذ إسمياً (أما الجهة الاولى) فنقول إن الشىء لايقبل الانقسام إلى نفسه وغيره فمفهوم العام في جوهر ذاته مع قطع النظر عن إنضمام خصوصية معنى آخر إليه فى عالم التطبيق على المصاديق وجعله موضوعاً للحكم فى الجملة إنشائية كانت أم خبرية ألذي هو عبارة عن السعة والشمول بسيط ، فلا يمكن تقسيمه إلى شىء من الأقسام الثلاثة بأن تكون خصوصية كل واحد من تلك الأقسام مقومة لحقيقة ذلك المفهوم بحيث لولا تلك الخصوصية لما كان لذلك المفهوم تقوم ذاتاً وتحقق خارجاً أما الاستغراق فلانه عبارة عن الشمول الذى عرفت أنه حاق مفهوم العام فكيف ينقسم العموم إليه مع أن الشىء كما قلنا لايقبل الانقسام إلى نفسه وغيره فلحاظ الاستغراق غير دخيل في قوام مفهوم العام أى العموم برهاناً لما عرفت وجداناً لما نرى من تحقق الشمول فى ضمن الألفاظ المفيدة له مع قطع النظر عن ذلك اللحاظ

نعم إنّما ينضم لحاظ الاستغراق إلى مصداق العام خارجاً كبعض الألفاظ المفيدة للعموم نظير ألعلماءُ فى عالم التطبيق مع الأفراد من جهة الموضوعية لحكمٍ خاص خبرياً كان كمافي قولك جاء العلماءُ أم إنشائياً كما فى قولك أكرم العلماء للاشارة إلى أنّ مفهوم العام بماله من السعة الذاتية مراد جدى للمتكلم في هذه الجملة بلاورود قيد عليه وهذا كما ترى غير مربوط بحقيقة المفهوم فى جوهر ذاته، وأمّا البدلية فهى خصوصية حاصلة لمصداق العام نظير ألرجل فى أثر إنضمام معنىً ما آخر إليه هو إشتراط عدم فرد آخر عندوجود كل واحد من أفراد ذلك العام ، فانضمام شرط الوحدة إلى مصداق العام كرجل ألذى يفيده تنوين التنكير فى رجل هو المحقق للبدلية أي التضييق بالنسبة إلى السعة ألتى هي حقيقة مفهوم العام ، فالبدلية تضييق لسعة دائرة المفهوم لاتقسيم له إليها وإلى غيرها بأن تكون الخصوصية البدلية مقومة لنفس ألمفهوم كيف وقد احتيج إفادة الخصوصية إلى دالٍّ آخر كالتنوين ألذي هو إعراب الكلمة ولذا يقوم مقامه لفظ مستقل كلفظ واحد بأن يقال إئتنى برجل واحد ، ومن البديهي أنّ تعدد الدال يوجب تضييق دائرة المدلول لتعدده ولذا يكون الحاصل من ضم مفهومين أضيق دائرة من مفهوم واحد ، فهذه الخصوصيات ناشئة من تعدد الدّال خارجة عن جوهر مفهوم العام فتوصيف العموم بالبدلى فى غير محله ولاجل فساد هذا التوصيف عبّر بعضهم عن ذلك بالفرد المنتشر مع أنّ توصيف الفرد بالانتشار ألذى هو الشمول والعموم أيضاً غير صحيح ، كما أنّ فرار بعض الاساطين عن هذين بتوصيف البدلية بالعموم غير مستقيم كما ستعرفه مفصلاً، وأمّا المجموعية فهي عبارة عن لحاظ الوحدة فى الكثرة فطبعاً خارجة عن حقيقة المفهوم وليست وصفاً للعموم (فتلخص) أنه لا يصحّ تقسيم حقيقة مفهوم العام فى جوهر ذاتها إلى شيءٍ من الأقسام الثلاثة لو أريد بالتقسيم ألتقويم ودخل خصوصيات الأقسام فى قوام المفهوم ، نعم لو أريد التقسيم بلحاظ موضوع الحكم بدعوى أنّ مايفيد الاصولي في عالم الاستنباط لمّا كان هو ماأريد مما أخذ موضوعاً للحكم فى الجمل ،فيصح تقسيم العام المأخوذ فى موضوع الحكم بلحاظ تطبيقه مع المراد الجدّى للمتكلم إلى إستغراقي وبدلى ومجموعى فهذا متين جداً ولامجال للايراد عليه باستلزامه عدم صحة ذلك التقسيم فى غير الجمل الانشائية المتكفلة

للاحكام الشرعية ، ضرورة عدم إشعارفي كلام المقسّم باختصاص ذلك بما إذا كان المحمول في الجمل إنشائياً بل يعم ماإذا كان المحمول فيها خبرياً .

وبطرز آخر يمكن تنويع هذه الجهة إلي مقامات ثلاثة (ألاول) أنّ مفهـوم العموم ألذى هو الشمول والسعة غيرقابل بجوهر ذاته للانقسام إلى الأقسام المعهودة لانّ هذا المفهوم بنفسه من المفاهيم العامة العرضية البسيطة والاستغراق نفس ألشمول فكيف يمكن أنْ يقال إنّ الشمول إمّا شمول أوغيره فمع سلب ألشمول عن حقيقة مفهوم ألعموم يلزم سلب الذاتى عن الذات وهذا غيرمعقول ومع التّحفظ على ذاتى ألمفهوم ألذى هو الشمول يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره وهذا أيضاً غير معقول، وإذا كان الشمول ذاتياً لمفهوم ألعموم فكما لايعقل تقسيمه إلى الاستغراقى فكذلك إلـى المجموعي الذى هو لحاظ الكثرة في الوحدة وإلى البدلى ألذى هو سدُّ العموم و ألمنع عنه بلحاظ ألوحدة فيه،نعم يمكن تقييد ألمفهوم بأحد القيدين لكنه خارج عن حقيقة المفهوم ، فهو بجوهر ذاته غيرقابل للانقسام إلي تلك الأقسام (فان قلت) أليس من ألفاظ العموم مَنْ الموصولة وما الموصولة وأيّ وأليست الأُولَيان دالتين بمفهومهما على ألعموم الاستغراقى والأخيرة على العموم البدلى فكيف تقول بعدم قابلية مفهوم العموم للانقسام إلى هذه الاقسام وهل هذا إلاّ شبهة فى مقابلة البديهة فانّ أدل الدليـل على إمكان الشيء وقوعه (قلت) كلاّ إنّها ليست مـن ألفاظ العموم أبداً فلم توضـع لذلك أصلا إذ العموم معنى حدثى وهذه الألفاظ إنّما وضعت للذات المبهمة بالوضـع الأفرادى فتوهم كونها من ألفاظ العموم خلط بين العمومات مـع المبهمات ، غايةـ الأمر أنّ صلتها حيث تختلف باختلاف ألموارد والأغراض فيختلف بذلك ماينطبق عليه تلك الذات المبهمة ألتى تدل عليها الألفاظ المزبورة ومنه يحصل ألأوجه الخمسة التى ذكرها النحاة لايّ فهى معان جملية قد خلطها بعض الأصوليين بالمعانى الأفرادية فتوهم وضع تلك الألفاظ لها (وبالجملة) فصلة تلك الألفاظ قد تكون بحيث تعيّن تلك الذات المبهمة إمّا فى الشخص كما فى أيّها الرجل ورأيت مَن أكرمك أليوم ونحـو ذلك أوفى العموم كما فى جائنى من كان فى المدرسة وأكرم أيَّ رجل سلّم عليك و أيّاً ماتدعوا فله الأسماء الحُسنى ، وقد تكون بحيث لاتعيّنها بل توجب خروجها عن

الابهام بتطبيقها على فرد منكر مثلاً كما في رأيت رجلاأيَّ رجل و مررت بمن معجب بك، ففيما كان من قبيل الأول تسمّى الجملة التالية صلة حيث توجب تعريف الموصول وفيما كان من قبيل الثاني تسمى وصفاً حيث لاتوجب تعريفه بل زيادة صفة له، والحاصل أنّ الذات المبهمة ألتي وضع لها اللفظ قابلة ببركة الصلة بمعناها الأعم الشامل للصفة للانطباق على العموم وغيره ومعه كيف تكون من ألفاظ العموم بل الوجوه المختلفة التي ذكرت لهامَنْ الموصولة و الموصوفة ونحوهما إنّماهي باعتبار مايستفاد من الجملة التي دخلت عليها تلك الألفاظ لاباعتبار نفسها فبهذا ينبغي أن يجاب عن الاشكال المزبور لابماذكره في هامش الكفاية من عدم قابلية العموم بنفسه للانقسام إلى تلك الأقسام لامكان المناقشة في هذا الجواب بأنّه بعد تسليم كون العموم البدلي مأخوذاً في حاق مفهوم أيّ كيف لايمكن تقسيم العموم إليها ، ولابما ذكره بعض الاساطين (ره) من عدم إتصاف العام بالبدلية بل إتصاف البدلية بالعموم إذ البدلية قابلة للانطباق على فردين أيضاً فكيف يصح توصيفها بالعموم .

الثاني ـ أنّ مفهوم العام كمفهوم لفظ العلماءِ وغيره من المفاهيم العامة الموضوع لها ألفاظ خاصة بنفسه مع قطع النظر عن وقوع اللفظ في ضمن جمل إسنادية خبرية أم إنشائية غير قابل للانقسام إلى الأقسام المزبورة ، لانّ عموم لفظ العلماءِ مثلًا ليس لاجل مادة العلم وعموم مفهومها ولالأجل أفراد العالم الموجودة في ألخارج بل لاجل حيث إنطباق اللفظ بماله من المعنى على كل واحد من الأفراد الخارجية المتصورة له، وهذا الحيث بنفسه معنى بسيط من المفاهيم العامة العرضية التي يكون ألشمول و الاستغراق ذاتياً لها فلايعقل إنقسامه إلى الأقسام المزبورة ، ولحاظ الانقسام فيه إنّما هو بانضمام قيد خارجي على نحو تعدد الدال و المدلول ، فمفهوم العام مشترك مع مفهوم العموم من هذه الجهة .

الثالث ـ أنّ العام إذا وقع في جمل إسنادية خبرية مثل جائني العلماءُ أو إنشائية مثل أكرم العلماءَ فلابد أنْ يلاحظه المتكلم في عالم جعله موضوع حكمه بأحد أنحاء ثلاثة، أي الاستغراقي والمجموعي والبدلي ضرورة إستحالة إهمال الموضوع واقعاً وفي نفس الأمر من جهتها بمعنى أنّه لايخلو إمّا أنْ يلاحظ المتكلم العام بماله من الأفراد

المتصورة موضوعاً للحكم المسند إليهفي الجملة فيكون إستغراقياً وبذلك يتبدل الكلى المنطقي إلى العام الاصولي ، أويلاحظه على نحو فرض أفراده الكثيرة فرداً واحداً وجعل هذه الهيئة المجموعية موضوعًا لذلك الحكم فيكون مجموعيّاً من قبيل لحاظ الكثرة في الوحدة، أويلاحظه على نحو فرض كل فردمن أفراده حال عدم غيره وجعل هذه الوحدة البدلية موضوعاً لذلك الحكم فيكون بدلياً من قبيل لحاظ الوحدة في الكثرة ، فوعاءُ الارادة الجدّية ألذى هو وعاءُ ايراد الحكم هو وعاءُ الانقسام إلى هذه الأقسام وهذا هو مراد صاحب الكفاية (قده) من صحة تقسيم العام بلحاظ تعلق الحكم إلي الأقسام المزبورة إذ المراد بالحكم هنا هو الإسناد لا خصوص المحمولات الشرعية كما قد سمّي به في لسان أهل الميزان حيث عبّروا عن التصديق بالحكم ،و يشهد بذلك كون المقام مقام بيان خروج هذه الأقسام عن حقيقة مفهوم العام وأنّ خصوصياتها وراءَ ذلك المفهوم ومستندةٌ إلى لحاظ محمولٍ مّا للعام وكون محل النزاع في المسائل الأصولية أعمّ من الأحكام الشرعية والعرفية ،كما يشهد به أيضاً تمثيل صاحب الفصول (قده) لكون هذه الأقسام بلحاظ الحكم بجملة خبرية غير مربوطة بالأحكام الشرعية نظير جاءَ العلماءُ ، فهذه القرائن الثلاث من الداخلية و الخارجية تشهد بأنّ المراد بالحكم في المقام مطلق المحمول خبريًا أم انشائياً شرعيًا أم عرفياً .

كما أنّ المراد من كون تلك الأقسام بلحاظ تعلق الحكم ليس نشوها من ناحية ورود الحكم حتى يقال باستحالة دخل المتأخر وهو الحكم في حقيقة المتقدم وهو إنقسام موضوعه إلي الأقسام ، بل المراد كما أشرنا إليه انّما هو إنقسام العام في عالم لحاظه موضوعًا للحكم إلي تلك الاقسام فيكون قبل ايراد الحكم على موضوعه و بلحاظه، ولئن أبيت عن ظهور كلام صاحب الفصول قدس سره في هذا فصريح كلام مثل صاحب الكفاية (قده) كون التقسيم بلحاظ تعلق الحكم، وهذا غير نشوء التقسيم من قبل الحكم (ودعوى) عدم إنحصار لحاظ هذه الأقسام في العام بلحاظ تعلق الحكم ضرورة إمكان لحاظها في نفس العام مع قطع النظر عن لحاظ تعلق الحكم مدفوعة، بأنّ المراد ليس إنحصار إمكان لحاظ تلك الأقسام بصورة لحاظ تعلق الحكم كي يمكن

ألاستشكال فيه بعدم ألانحصار وإمكان أللحاظ باستقلال ، بل ألمراد بيان خروج هذه ألاقسام عن مفهوم ألعام و كونها وراء حقيقة ذلك ألمفهوم وحيث أن لحاظ شيء من عاقل لابد أن يكون لفائدة فراراً عن أللغوية فالمصحح للحاظ هذه ألاقسام في ألعام إنما هو وقوعها في محل ايراد ألحكم ، فمجرد إمكان لحاظ تلك ألاقسام مالم يكن له مصحح لا يوجب صدوره عن ألعاقل، ولو أراد مدعي عدم ألانحصار أن مجرد إمكان لحاظ تلك ألاقسام في نفس ألعام دليل على قابلية مفهومه للانقسام إليها فمعلوم أنه أول ألكلام مضافاً إلى ما عرفت من عدم تعقل هذا ألانقسام .

وأما ألجهة ألثانية ـ وهي أنه هل هناك ألفاظ خاصة مستقلة قد وضعت بوضع إفرادي للاقسام ألثلاثة من ألعموم سواء إشتملت على معنى إسمي مثل من وما و أي ألموصولة وماذا ونحوها مما ذكره ألشهيد في تمهيد ألقواعد أو حر في مثل كل وأي بناءاً على كون معناها حرفياً، أو الفاظ خاصة غير مستقلة قد وضعت لذلك كهيئة اللام أم لا فنقول إن الحق عدم وضع شيء مما ذكر على ذلك بالوضع ألافرادي ، أما ألالفاظ ألمستقلة ألمتضمنة للمعنى ألاسمي فلانها كما أشرنا إليه في ألمقام ألأول من ألجهة ألاولى وضعت للذات ألمبهمة وألعموم وصف ولو كان في قالب ألعناوين ألاشتقاقية مثل ألعالم لما عرفت من أن العموم المأخوذ في مفهومه عبارة عن حيث إنطباقه ألذي هو بنفسه مفهوم عام بلا دخل للذات في ذلك فكيف يجتمعان ، فبين أسماء ألذوات كهذه ألالفاظ وبين ألمعنى ألوصفي كالعموم بون بعيد فكيف يعقل وضع ألاول للثاني؟ ، مع أنك عرفت أن الذات ألمبهمة ألموضوع لها تلك ألالفاظ قابلة للانطباق على ألفرد أو تقييدها بقيود توجب إنحصارها في ألفرد فكيف يمكن وضع مثله للعموم ألذي من طبعه ألشمول مضافاً إلي أن نعريف تلك ألموصولات وخروج تلك ألذوات ألمبهمة عن الابهام إنما هو بتوسط صلتها ولذا قد تخرجها عن الابهام بتطبيقها على مفرد نكرة كما عرفت سابقاً فمثل هذا ألمتوغل في الابهام ألقابل للانطباق مع ألفرد ألمتحصل بتبع تحصل ألصلة كيف يعقل وضعه للعموم فهذه ألوجوه ألتي ذكرها ألنحاة كوقوعها موصولة تارة وموصوفة أخرى وإستفهامية ثالثة وهكذا إنما هي معان متحصلة من مجموع ألجملة من الموصول وألصلة ، غاية ألامر أسندت إلى هذه ألالفاظ باعتبار إستعمالها

في تلك الجمل الاستفهامية والوصفية وغيرهما وليست من المعاني الافرادية لتلك الالفاظ، كيف وشأن النحاة إنّماهو بيان الاعراب المفهم للمعاني أعم من كونها جملية أو افرادية فلقد أوقع بعض الاصوليين في وهم كونها معاني افرادية للالفاظ المزبورة إسنادها في كلمات النحاة إلى هذه الالفاظ بالاعتبار المزبور حتى أنّ صاحب الكفاية (قده) بعدما أنكر بمقتضى الصناعة العلمية قابلية نفس العموم بمفهومه للانقسام إلى الأقسام المزبورة قد وقع في هذا الوهم بالنّسبة إلى مثل لفظ أيّ في هامش الكفاية ، والدليل البارز علي ما ذكرنا من كون وجوه المعاني المسندة في النّحو إلى هذه الالفاظ معاني جملية لا افرادية هو عدّهم من تلك المعاني وقوعها زيادة في الكلام إذ من البديهي أنّ وقوعها زيادة ليس مستنداً إلى الوضع الافرادي .

وأمّا الالفاظ المستقلة المتضمنة للمعني الحرفي مثل كلّ وأيُّ بناءاً على إشتمال أيّ للمعنى الحرفي فلأنّ لفظ كلّ سورٌ محيط بمدخوله فهو للاشارة إلى إستيعاب مدخوله كائناً ما كان من العام وغيره ولذا يحتاج شمول المدخول إلى جريان مقدمات الحكمة فيه، وبالجملة فلا ريب أنّ كلّ ناظر إلى جهة التطبيق فافادته إستيعاب المدخول لا تخلو إمّا أن تكون بلحاظ لفظ المدخول وهو معلوم العدم أو تكون بلحاظ مفهومه وهو غير صحيح إذ العموم إنّما هو من طبع مدخوله إذا كان جنساً كالعالم أو تكون بلحاظ تطبيق المدخول مع مصاديقه ومن المعلوم أنّ تطبيقه كما يكون على أزيد من الواحد نظير أكرم كل عالم كذلك يكون علي الواحد نظير كل ما في الكيس درهم واحد بل لفظ كلّ كثيراً ما يدخل على الموصولات نظير من وما التي عرفت كونها من المبهمات القابلة للانطباق علي الواحد والكثير فكيف يكون هذا اللفظ موضوعًا للعموم ، فان قلت فما فائدة الاتيان بلفظ كلّ حينئذ قلت التأكيد كما في مثل أجمعون وأكتعون من الفاظ التأكيد ، وأمّا أيُّ بناءاً على حرفية معناها فلانها حينئذ للترديد القابل لان يقع بين الاثنين فما زاد نظير : أيّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليَّ : هذه كلها حال الالفاظ الاستقلالية ، وأمّا الهيئآت كاللّام أو الجمع المحلّي بها بناءاً على إفادة مفرده العموم فهي أوضح من تلك الالفاظ من جهة عدم الوضع للعموم أصلاً لانّها مشيرةٌ إلى ما أريد من مدخولها إجمالاً وليست معينة للمراد منه ، فلو لم يكن هناك عهد

ذكرى أوذهنى أوإشارة خارجية بالنسبة إلى مدخول اللّام يوجب تعيين ألمراد منه بأن يقال مشيراً إلى ألحاضر فى ألمجلس أوصيك بهذا ألرّجل ، لاتفيد اللّام شيئًا ولا يخرج ألمدخول عن الاجمال أصلاً ، وهكذا بالنسبة إلى ألجمع ألمحلّى باللّام كالعلماء فتعيين ألمراد منه من كونه ثلاثة كما هو أقل ألجمع أوأزيد يحتاج إلى القرينة ولو كانت هى مقدمات ألحكمة ، وأمّا المركبات مثل ألجميع وألمجموع فلا ألمادّة ألموجودة فيها أعنى [ج م ع] تدل بمفهومها على ألعموم إذ معناها الانضمام وهو غير ألشمول ولانفس ألهيئة موضوعة بالوضع ألنّوعى لذلك لانّ معنى هيئة فعيل كما في ألجميع بحسب ألوضع ألقياسى هو إتّصاف ألذّات بهذا ألمبدء كما أنّ معني هيئة مفعول كمافي ألمجموع هو ورود المبدء علي ألذّات بل ألجامع بين تلك ألمادة وهذه ألهيئة وألتركيب بينهما يفيد ألعموم ولذا يختلف نحوه باختلاف ألهيئة فالجميع يفيد الاستغراقية وألمجموع يفيد ألمجموعية وهذا غير وضع ألهيئة افراديًا للعموم كما هو محلّ ألنزّاع ، نعم لو إقتنع أحدٌ في مقام تفسير ألوضع للعموم بافادة جملة للعموم فله ذلك ولامشاحّة فى الاصطلاح لكنّه خلاف ألمتنازع فيه من وجود ألفاظ موضوعة بالوضع الافرادى للعموم وعدمها ، وسيأتى لذلك مزيد توضيح .

تنبيهات لدفع اشكالات (ألاوّل) قدعرفت أنّ الاستغراقيّة و ألمجموعية و ألبدلية خصوصيات خارجة عن حاقّ مفهوم ألعامّ حاصلة في ناحية مصداقه كالعلماء مثلاً بلحاظ تعلق ألحكم به فالاستغرافية إنّما هى مستفادةٌ من مقدمات ألحكمة فى مثل أكرم العلماءَ وألمجموعية تفهم من زيادة قيد فى ألجملة يكشف عن لحاظ ألكثرة في ظرف ألوحدة فى مثل أكرم مجموع العلماءِ وألبدلية تستفاد من الاعراب ألموجود فى ألكلمة كالتنوين فى أكرم عالماً حيث يكشف عن لحاظ قيد ألوحدة فى الكثرة ، فانقدح بذلك ضعف ماقيل من أنّ ألفرق بين ألعام الاصولى مع ألكلى المنطقى هو إمكان لحاظ الاستغرافية وألمجموعية والبدلية فى حاقّ ألمفهوم في الاوّل دون ألثّانى لأنّ هذه أللحاظات كماعرفت خارجة عن حاقّ ألمفهوم منضمّة إلي مصداقه فى عالم ألموضوعية للحكم فمجرد إنضمام لحاظين لايوجب تقوّم ألملحوظ ألاوّل بالثّانى كي يفترق به ألعام الاصولى عن ألكلى المنطقى ، بل يتشكّل ألعام الاصولى من تطبيق

ألكلى المنطقى على ما فى الخارج من المصاديق ولحاظه كذلك موضوعًا للحكم بأحد الأنحاء الثلاثة، كما إنقدح بهفساد ماذهب إليه بعض الاساطين (ره) من أنّ ألعام لايكون بدلياً بل ألبدلية تكون عامّة مستشهدَاً بوحدة ألحكم، فانّ مجرد وحدة الحكم لاتوجب ألبدلية كيف ووحدة ألحكم موجودة في الاستغراقى والمجموعى أيضاً، فلو كان ذلك يمنع عن إتصاف ألعام بالبدلية فلابد أنْ يمنع عن إتصافه بالقسمين الأخيرين ولو كان يوجب إتصاف البدلية بالعموم فلابد أنْ يوجب إتصافهمابه، بل معروض ألبدلية إنّماهو ألوصف ألذي يكون عامّاً فى ذاته كعالم فى أكرم عالماً غاية الأمر أنّ لحاظ الوحدة فى ذلك ألوصف ألذى يكشف عنه إقحام تنوين التنكير يوجب إنتزاع ألبدلية، فهي مولودة من التأليف بين ذلك ألجنس وبين لحاظ ألوحدة فيه ولذا لو تبدل التنكير بالتمكن بقي ذلك ألجنس كالعالم على عمومه بلا إستفادة البدلية من ألجملة، وبذلك يفترق العام البدلى عن ألفرد ألمنتشر إذ ألامر فيه على عكس ذلك بمعني أنّ ألوحدة مأخوذة في حاقّ ذاته غاية الأمر أنّ لحاظ تطبيق ذلك ألواحد مع المتعدد يوجب إنتشاره بالعرض بذلك ألاعتبار كما فى قولك أكرم أحد هؤلاءِ وإنقدح أيضاً فساد ماذهب إليه بعض الاعاظم (ره) من التفصيل بين ألعام الاستغراقى وألمجموعى وبين ألبدلى بأن التقسيم بالنسبة إلى الأولين بلحاظ ألحكم وبالنسبة إلى الأخير بلحاظ المدخول، إذ لو أريد من كونه بلحاظ ألمدخول إمكان إستفادة ألبدلية من ألقيد ألمأخوذ فى الجملة ولو كان إعراب ألكلمة وعدم دخل ألقيد فى مفهوم ألعام فقد عرفت عدم دخله فى الاستغراقى وألمجموعى أيضاً، فيمكن أخذ قيد ألمجموع فى ألعام ألمجموعى وألجميع فى الاستغراقي ليستفاد الاستغراقية وألمجموعية من المدخول بهذا الاعتبار، ولو أريد من ذلك دخل ألخصوصيّة فى قوام مفهوم العام من ناحية لحاظ الحكم فى الاستغراقى وألمجموعي دون البدلى فقد عرفت عدم دخلها فيه، ولو أريد غير ذلك فليبيّن حتي ننظر فيه.

(ألثانى) قد عرفت أنّ عموم مصداق العام كالعلماءِ إنّما هو من جهة تطبيقه على أفراده وهذا الحيث معنى حرفى قائمٌ بالغير لكن يمكن أنْ يؤخذ هذا ألمعنى إسميّاً ويوضع له لفظ كالاستيعاب بالنسبة إلى لفظ كل فانّه وضع لاستيعاب

مدخوله ، ولاجل لحاظ ذلك ألمعنى إسمياً فيـه يقع ركناً في ألكلام كالمسند إليه فيقال ألكلّ للاستيعاب كما يقال من للابتداءِ و في للظرفية ، فاذا أضيف إلى ألغير يفيد جهة ألحرفية كما في أكرم كل عالم ، فاندفع بذلك ما قيل من أنَّ «كل» كيف يكون إسماً مـع كون معناه حرفيـا؟ حيث عرفت أنَّ ألمعني ألحرفي قدلو حظ فيه إسميًّا ، كما إندفع ماقيل من أنَّ معناه إذا كان إسميًا فكيف يكون أداة حيث عرفت أنَّ كونه أداة إنَّما هـو بلحاظ حال إضافته ألتى تفيد جهة ألحرفية ، وإنكشف أيضًا أنَّ كل «لا» يفيد ألمجموعية لمدخوله كما توهم بل ألاستغراقية ، وقدتبيّن بهذا ألتنبيه حال ألجهة ألثالثة من ألبحث في هذا ألفصل وهى أنَّ المعنى الحرفى كيف يؤخذ إسميا؟.

(ألثالث) قد عرفت أنَّ ألعام هو ما يكون فى طبع مفهومه ألسَّريان إلي أزيد من واحد فالمحصور بين الحدّين ألذى يكون محدِّده عامًّا ليس من العامِّ فى شيئى وذلك مثل ألعشرة فانه محصور بين ألمبدء وألمنتهى فمفهومه بنفسه بسيط لايتعدى، نعم ألواحد ألذى هو محدِّد ألعشرة ومشكِّلها إذمن تكرره تحصل ألعشرة لما كان سيّالاً ساريًا فى آحاد ألعشرة يكون عامًّا ، وكذلك جميع عناوين ألاعداد فمفاهيمها بسيطة لاتتجاوز حدودها ألمعينة ومحدِّدها أى ألواحد السّارى فى آحادها هو ألعامّ، وهذا كما فى أليوم وأللیلة فانّ كل واحدٍ منهما محدود بين ألمبدءِ والمنتهي كالفجر إلى ذهاب ألحمرة لليوم وعكسه لليل ، فمفهومهما بسيط لايتجاوز حدّه ألمعين لكن ألآن السيّال ألـذى يشكِّلهما يكون عـامًّا ولاجل ذلك عبّـر عـن ألعام الاستغراقى بالحركة ألقطعية بلحاظ سريانه فى أفراده وعن ألعام ألمجموعى بالحركة ألتوسطية بلحاظ كونة محصوراً بين المبدء وألمنتهى .

(ألرابع) قد عرفت أنَّ لفظ «كل» وضع للاشارة إلي إستيعاب مدخوله وأنَّ الاشارية والمرآتية التى هومعنى حرفي وإنْ أخذت فى حاقِّ معناه ولذا يكون أداة لكن قـدلو حظ ذلك المعنى إسمًّيا فى عالم وضع هـذا اللفظ وتبرز جهة ألحرفية فى صورة الاضافة ، فمفاد «كل» إنّما هو الكشف عن وجود ألسّعة فى ناحية مدخوله لكن بنحو الابهام ألقابل للانطباق على خصوص ما أريد من ألمدخول جداًّ أو بحسب

ألواقع لابنحو الشمول لجميع مفهوم المدخول ، إذلازم ذلك كون كل، ذالسانين أحدهما أصل وجـود ألسّعة في مـدخوله ثانيهما إستغراق تلك السّعة جميع أفراد مفهوم ألمدخول مـع أنّ هذا خلاف ماينسبق من لفظ كل إذألمنسَبق منه خصوص ألاوّل ، فما ذكره بعض المحققين (قده) في تعليقته على ألكفاية من دلالة كل علي إستغراق أفراد ألمدخول مستشهداً بوضعه لاستيعاب ألمدخول بنحوألشمول في غير محله ، لِما عرفت من عدم كاشف عن هذا ألقيد في ناحية معناه أعني كون إستيعاب مدخوله بنحو ألشّمول ، ففرق بَيِّنٌ بَيْنَ وجود سعة في ناحية مدخول كلّ وبَيْنَ عدم قيدٍ فيه فانَّ الأوّل لاينافي في تقييد إطلاق ألمدخول ولو بالمتصل إذالقيد حينئذٍ يكشف عن كون سعة ألمدخول ألتي أفادها لفظ كلّ باعتبار ما أريد منه واقعاً لاما يتراآى منه ظاهراً ، بخلاف ألثاني فينافي في ألتقييد حتّى بالمتصل إذ ألمفروض حينئذ إثبات عدم قيد فيألمدخول باقحام لفظ كلّ فاثبات وجوده فيه باقحام ألمقيد ولوالمتصل يوجب ألتهافت في الكلام ، وحيث لايرى ألعرف تهافتاً في ذلك فيكشف عن أنّه لاينسبق إلى ذهن ألعرف من لفظ كلّ أزيد من أصل وجـود السعة في ألمدخول (والاعتذار) عن ذلك بأنّ في صورة زيـادة ألقيد يكون ألمدخول مجموع ألقيد وألمقيد بنحو تعدد الدال وألمدلول فلم يخرج مفاد كلّ عن إثبات سعة ألمدخول ولم يستلزم ذلك رفع اليد عن أفادة إستغراق أفراد المدخول (مدفوعٌ) أوّلاً بأنّ ذلك لايتأتى فيالتقييد بالمنفصل إذ لامجال للالتزام بكون ألقيد أيضاً جزءَ مدخول كلّ مع وضوح منافاته لافادة كلّ عدم قيد في مدخوله كما هوالمدعي ، وثانياً بأنّ تعدد الدال والمدلول أمرٌ ثابت في جميع موارد ألمطلق وألمقيد ولا إختصاص له بمثل ألمقام وإنّما الكلام فيأنّ مدخول كلّ بحسب ألطبّع وبما هو دالٌّ واحدٌ هو خصوص ما يتلوه من ألمفردات كرجل في أكرم كل رجل أو عالم في أكرم كل عالم هل يحدث فيه من ناحية مفاد كلّ خصوصية عـدم القيد حتى ينا فيه إيراد قيد عليه بدالٍّ آخر كما في أكرم كل رجل عالم أوكل عالم هاشمي ويستلزم ألمجازية في معنى كلّ أم لاحتي لاينا فيه ايراد قيد بدال آخـر ولايستلزم ألمجازية بل يبقى الكلى بعد تقييد مدخوله على معناه ألحقيقى الذى أريد منه من أوّل الأمر .

نعم لما كـان مقام الاثبات مطابقاً للثبوت فبعد إحراز كون المتكلم بصدد بيـان سعة فی مدخول «کل» بمقتضی إقحام هـذا أللفظ ألـذی یفید وجـود ألسّعة في مدخوله فالظاهر تعمیم هذه ألسّعة لجمیع أفـراد ألمدخول ، لکن بمعونة سائر مقدمات ألحکمة أعني عدم بیان ألقید في مقام صالح لبیانه بعد إحراز واحـدة منها هو کون ألمتکلم بصدد بیان أصل ألسّعة فی مدخول «کل» کما عرفت ، وألنتیجة أنَّ ألمراد من وضع لفظ «کل» للعموم لو کان وضعه لبیان سعة في مدخوله فهو في غایة ألمتانة وألصحة ، أمّا لو کان ألمراد وضعه لبیان عدم قید في مدخوله فهو في غایة ألفساد ، بل لافرق بین مدخول «کل» مع سائر ألمطلقات من جهة الاحتیاج في إثبات ألشمول بالنسبة إلي جمیع أفراد ألمفهوم إلي جریان مقدمات ألحکمة ، فما نفی عنه ألبعد في الكفایة وتبعه بعض ألمحققین قدس سرهما فی تعلیقته علی ألکفایة من وضع لفظ «کل» للاستغراق في مدخوله وبذلك فرّق بینه وبین ألنکرة فی سیاق ألنفی أو ألنهی یکون فی غایة ألبعد ، وعلی خلاف الانسباق ألعرفی مـن أللفظ وألبرهان ألانیّ فی عالم ألصّناعة .

(ألخامس) قد عُدَّ من ألفاظ ألعموم ألنَّکرة ألواقعة في سیاق ألنفی مثل لارجل في ألدار أو ألنهی مثل لاتضرب أحداً علی إختلافهم فی کون هذه ألدلالة لفظیة کما یظهر من جماعة أو عقلیة کما هـو ألظاهر مـن شارح تهذیب ألاصول و صاحب ألکفایة (قده) بدعوی أنَّ ألطبیعة حیث توجد بفردٍ واحـدٍ فسلبها لیس إلّا بانعدام جمیع أفرادها ، وألحق هو ألاخیر لما عرفت مراراً من أنَّ متعلق ألبعث فی ألامر لیس هو ألصّرف و فی ألنهي مطلق الوجود کما قـد یتوهم بل متعلقه فیهما ألطبیعة ألمعرّاة ، غایة ألامر حیث أنَّ ألطبیعة تتلبس بالوجود بمجرد تحقق فـرد منها فابقاءُ ألطبیعة علي حالها من ألعدم ألذی هو معنی ألنهی لایصدق فی صورة وجـود فرد منها ، فاسناد ألسَّلب ألذي هـو معنی حرفي مبهم مفاد لاء ألناهیة أو ألنافیة إلي تلك ألطبیعة کما فی ألنَّکرة ألواقعة فی سیاقهما یستلزم إستیعاب مـدخولها عقلاً . فلاءُ ألناهیة أو ألنافیة من جهة الاشارة إلی سعة فی ألمدخول نظیر «کلّ» لکن علي ألنَّحو ألمتقدم من الابهام ألقابل للانطباق علی ما أرید من ألمدخول لیکون إطلاقه موقوفاً علي مقدمات ألحکمة لا ألظهور في بیان عدم قید للمدخول و کون سعة ألمدخول

على نحو الشمول لجميع أفراد المفهوم (والعجب) أنّ صاحب الكفاية (قده) يلتزم في هذه النكرة بنظير ما قررناه سابقاً في مفاد «كلّ» من إستيعاب ما أريد لاجميع ما للمفهوم من الافراد لكنّه مع ذلك ينفي البعد عن وضع لفظ «كلّ» للاستغراق في المدخول (مع أنّ) الملاك في الموردين واحد هو عدم إنسباق أزيد من إثبات سعةٍ في المدخول على نحو الابهام كما هو مفاد أيّ الحرفية بالنسبة إلى مدخولها، و ممّا ذكرنا ظهر حال لاءِ نفي الجنس و أنّها تدل على السّلب في مدخولها بنحو الابهام القابل للانطباق على ما أريد منه ، نعم نسب إلى النحاة كسيبويه عدم إحتياجها إلى الخبر أصلاً لكن الحق هو الاحتياج لأنّ معناها حرفي لربط السّلب إلى مدخولها ومن المعلوم أنّ مثل هذا المعنى قائمٌ بشيئين فقهراً لايتمّ بدون الخبر، غاية الامر أنّ مدخولها وهو الجنس لمّا كان مسبوقاً بالعدم فاسناد السلب إليه يفهم إبقائه على العدم فبذلك تستغنى عن ذكر الخبر لا أنّها لاخبر لها أصلاً .

(السّادس) لودار الامر بين العام الاستغراقي والمجموعي فربما يقال بتقديم الثاني وأنّ الاصل مع الشك يقتضي المجموعية سواء كان العموم مفاد الاداة كلفظ «كلّ» أو اللّام أم غيرها كالنكرة في سياق النفي والنهي ، وليعلم أنّ ألفاظ العموم على القول بالوضع فيها إن كانت موضوعةً لكل من الاستغراقي و المجموعي بنحو الاشتراك اللفظي فلابدّ في تقديم كل منهما من قرينةٍ صارفةٍ وأخرى معيّنة وإن كانت موضوعة لهما معاً بنحو الاشتراك المعنوي أي لجامعهما فلابدّ في تقديم أحدهما من قرنية معيّنة وإن كانت موضوعة لخصوص أحدهما فهو المتعين ، فلامجال لهذا النزّاع في حق القائل بالوضع إذلابد له من متابعة الوضع ، أمّا القائل بعدم الوضع (فربما يتوهم) إمكان أن يدعى تقديم المجموعي لانّ الاستغراقية تقتضي كون المدخول نفس خصوصيات الافراد كزيد وعمرو وبكر إلى آخر أفراد العالم مثلاً وهذا خلاف إقتضاءِ نفس العموم ، بخلاف المجموعية فحيث ليست الخصوصيات ملحوظة فيها بل الوحدة تعرض على نفس عنوان العموم فهي أنسب بمعناه فتقدم على الاستغراقي (لكنّ الحق) خلاف ذلك لانّ السريان لما كان في طبع العام ففهم الاستغراق منه في عالم التطبيق علي المصاديق بلا دخلٍ خصوصيات الافراد

كزيد وعمرو في نفس ألمدخول لايحتاج إلى أزيد من جريان مقدمات ألحكمة وهو عدم بيان ألقيد ألمانع عن ألسّريان في مقام ألبيان . وهذا بخلاف ألمجموعية ألتي هي تقييد ألسّريان فيحتاج إلى بيان ألقيد ولا يكفيه جريان مقدمات ألحكمة ، فالاصل يقتضي تقديم الاستغراقي على ألمجموعي .

إستدل لتقديم ألمجموعية في لفظ «كل» بأنّ ألمفروض أنّ معناه معني إسمي وذلك يستلزم ألمجموعية ويدفعه أنّ معنى «كلّ» كما عرفت سابقاً حرفي في حاقّه هو حيث ألتطبيق على ألافراد غاية ألامر لوحظ إسميّاً لدى إرادة وضع اللّفظ له وهذا ألمعني لدى إضافة «كل» إلى مدخوله يعود حرفياً «هو» جهة الاشارة إلى سعة ألمدخول بنحو الابهام ألقابل للانطباق على ما أريد منه ، فهو بالاستغراقية أقرب من ألمجموعية بل عرفت أنّ ألثاني يحتاج إلى مؤنة زائدة عن جريان مقدمات ألحكمة بخلاف ألاوّل ، و في اللام بأنّها للتعيّن ولاتعيّن لمرتبة خاصة من العام بل ألتعيّن إنّما هو لمجموع ألمراتب فيقدم على ألاستغراق ويدفعه أنّ اللّام كما عرفت سابقاً للاشارة إلى ألمراد من ألمدخول فان كان هناك عهد ذهني أو ذكرى أو إشارة خارجية يوجب تعيّن ألمدخول في ذلك فهو «و» إلّا لاتفيد ألّلام شيئاً ولا تخرج ألمدخول عن الابهام ، و في ألنكرة ألواقعة في سياق ألنفي أو ألنهي بأنّ نقيض ألسّالبة ألكلية موجبة جزئية فمثل لاتضرب أحداً ينتقض بضرب نفر واحد و هذا يكشف عن كون ألنفي أو ألنهي في ألجملة بلحاظ ألمجموع ، و يدفعه أنّ ألعموم لم يقع في حيّز ألنفي أو ألنهي في تلك الجملة حتى يكون مفادها سلب العموم ألمساوق مع ألمجموعية و إنما أستفيد ألعموم من ألسّلب ، فمفاد ألجملة إنّما هو عموم ألسّلب ألمساوق مع الاستغراقية ، وممّا ذكرنا يظهر «ما» في الاستدلالات ألواقعة لتقديم ألمجموعية في سائر الالفاظ ألتي أدّعي وضعها للعموم مما ذكره ألشهيد (قده) في تمهيد القواعد .

فصل - في حكم ألعام بعد ألتخصيص وقد عنونه صاحب ألكفاية (قده) بحجية ألعام بعد ألتخصيص بالنسبة إلي ألباقي و عدمها مع ألتعرض لاستلزام ألتخصيص ألمجازية وعدمه «إ»ستطراداً ، لكن ألقدماء قد عقد والكلّ من ألامرين فصلاً عليحدة

و حيث أنَّ جمعهما في مبحث واحد كما صنعه في ألكفاية مقنعٌ عن ألمطلوب فنحن نقتفي أثره (قده) و نقول إنَّ ألاقوال في ذلك مختلفة إذ مضافاً إلى طرفي الاثبات والنفي أقوال في ألتفصيل من جهة الحجية كالتفصيل بين ألمتصل وألمنفصل و بين ألشرط وألغاية و غيرهما في ألمتصل إلى غير ذلك مما ذكرت في كتب ألقدماءِ (وألتحقيق) يقتضي تمهيد مقدمة هي إنَّ لاهل المحاورة في باب تفهيم مقاصدهم بنائين (أحدهما) إستعمال أللفظ ألموضوع لمعنى في معناه ألموضوع له متابعة للوضع لانَّ غاية الوضع الاستعمال فيما وضع له و يُعبَّر عن هذا ألبناءِ وألاصل ألمحاوري بأصالة الحقيقة وأصالة العموم أوالاطلاق في قبال ألمجاز ألذي هو إستعمال اللفظ في غير معناه ألموضوع له ، وبذلك يفترق عن الكناية ألتي هي إستعمال اللفظ في معناه الموضوع له و إرادة لازمه بجعل المعنى الحقيقي عِبْرِيّاً لذلك أللازم نظير كثير ألرّماد ألذي جعل معناه ألحقيقي مَعْبَراً إلى لازمه أي ألجود وهذا غير مجاز السكاكي ألذي هو خلق ألفرد إدِّعاءاً كما سيأتي تفصيل ذلك كله إنشاءِ الله تعالى (ثانيهما) تطابق ألوضع مع ألارادة بمعنى تطبيق ذلك ألمعنى بما له من المفهوم مع لُبِّ ألارادة وجعله مرآةً للمراد الواقعي و يُعبَّر عن هذا ألبناءِ بألاصل ألمرادي وموارد التخلف لهاتين ألقاعدتين غير عزيزة في المحاورة لكنها لاجل أغراض أخر غير مضرة بأصل البناء ، فهناك ظهوران في باب ألمحاورة (أحدهما) ظهور أللفظ فيما وضع له وحجية هذا الظهور عبارة عن بناءِ أهل ألمحاورة على إتّباعه وألاخذ به فكما أنَّ بناءَ أهل ألمحاورة علي إستعمال المتكلم لفظه فيما وضع له بمقتضى ألوضع لذلك فكذلك بنائَهم على أخذ ألمخاطب بذلك ألظهور (ثانيهما) ظهوره في تطبيق معناه ألمستعمل فيه مع ألمراد ألواقعي وحجية هذا ألظهور عبارة عن بناء أهل المحاورة على ألاخذ به فمصبُّ ألظهور ألاوّل نفس اللفظ بما هوو مصبُّ ألظهور الثاني هو ألظهور ألاوّل أي اللفظ بما له من المعنى ألموضوع له ، فافترق بذلك مصبّا ألارادتين ألاستعمالية وألجدّية وإنقدح فساد توهم إتّحادهما كما إنقدح أنَّ مرآتية أللفظ بمعناه الموضوع له و كشفه النوعي عن ألمراد ألذي هو حقيقة ثاني ألظهورين غير حجيته ألتي هي إتّباع ذلك

ألظهور لدى أهل المحاورة ، فتفسير ألحجية بالكشف ألنوعى كما صدر عن بعض ألمحققين (قده) فى تعليقته على ألكفاية فى غير محله إلاّ أنْ يصطلح بالحجية عن نفس ألظهور الثانى و بالظهور عن ألظهور الاوّل وحينئذٍ لاوجه للفرق بين ألتخصيص بالمتصل مع ألمنفصل كما سيأتى فتدبر جيّداً .

و بعد هذا ألتّمهيد نقول إنَّ ألعام أبداً سواءً قبل ألتخصيص وبعده مستعمل فى معناه ألموضوع له وهو ألشمول مبهماً من جهة الاستغراقية وألمجموعيّة وألبدليّة على ما قدَّمناه من عدم صيغة خاصة و ضعت لشيئى من ألاقسام ألثلاثة من غير فرقٍ بين ألتخصيص بالمتصل وألمنفصل ، فلفظ ألعلماءِ فى أكرم ألعلماءَ ألعدول قد أستعمل فى معناه ألموضوع له و هو من حيث مادة ألعلم معنى حدثى خاصّ مقابل للجهل ومن حيث هيئة ألجمع جماعةً قابلة للانطباق على مافوق الأثنين أوألواحد ومن حيث أللّام إشارة إلي ألمدخول بنحو الابهام ، وكذا لفظ رجل في أكرم كل رجل عالم فانهَّ أستعمل فيما يقابل ألمرئة ، كما أنَّ كل واحدٍ من لفظي ألعدول وعالم فى ألمثالين قد أستعمل في معناه ألموضوع له ، فلاتصرف فى أوّل ألظهورين وهو إستعمال أللفظ فى معناه ألموضوع له غاية ألامر أنَّ تعدّد ألدّالّ وألمدلولِ باقحام قيد ألعدول فى الاوّل وعالم فى ألثاني أوجب تضيّق دائرة موضوع ألحكم الانشائى أوألخبرى ألمذكور فى تلك ألجملة ، بمعنى كشفه عن عدم تطابق ألمعنى الافرادى ألظاهر من أللفظ كالعلماءِ و رجل بماله من ألسّعة مع لُبِّ الارادة بل كون ألمراد ألواقعى للمتكلم فى عالم تعيين ألموضوع لحكمه ألخبرى أو الانشائى حصة خاصَّة من ذلك ألمعنى ، و تطبيق ألكلى على ألفرد إنَّما هو علي نحو ألحقيقة ، وحيث أنَّ تفهيم ذلك خارج عن حوصلة لفظ واحد بل لابدَّ أنْ يكون بدالّين أقحم ألقيد فى ألجملة فكلّما كثرت ألقيود عزَّ ألوجود ، ولذا لافرق بين ألعام وألمطلق من جهة ألحاجة إلى مقدمات ألحكمة لاستظهار ألسّعة في عالم تطبيق ألظاهر مع ألمراد و من جهة كون ألمخصص ناظراً إلى تعيين مصبّ ألعام فى عالم ألتّطبيق على ألمراد كما أنَّ ألمقيد ناظر إلى تعيين مصبّ ألمطلق كذلك ، نعم إصطلاح لفظ ألعام للأوّل ولفظ ألمطلق للثانى لعله لاجل كون ألاوّل ناظراً إلي ألافراد ألخارجية وألثاني إلي نفس ألطبيعة بما لها من ألحصة ، و كيف كان فالتصرف بالتخصيص إنَّما هو فى

ثاني ألظهورين ألمحاوريين أعنى مرآتية ألمستعمل فيه للمراد لا فى أوّلهما بأنْ يستعمل العلماءُ فى ألمثال ألاوّل في حصة خاصة هى ألعدول، و يستعمل ألرّجل فى ألمثال ألثانى فى خصوصِ العالم ، وهكذا فى ألتخصيص بالمنفصل سواءٌ كان بنحو ألتقييد كما إذا ورد أكرم العلماءَ ثم ورد في دليل اخر بشرط أن يكونوا عدولاً أم بنحو الاخراج كما إذا ورد فى ألدليل ألثّاني ولاتكرم ألفساق منهم فانّه يكشف عن عدم تطابق ظاهر ألعام بما له من ألسّعة مع ألمراد ألواقعى فى عالم ألموضوعيّة للحكم ألمذكور فى ألجملة ، بلا إستلزامه إستعمال ألعام فى حصة خاصّة غاية ألامر أنّ ورود ألمخصص لو كان بعد زمان ألحاجة فلابدّ أن يكون فى إبقاء ظاهر ألعام فى المدة الفاصلة بينهما مصلحة جابرة لفوت ما في تلك ألحصة ، فألتخصيص مطلقاً تصرف فى ألظهور ألمرادى لا الاستعمالى ألوضعى .

و من هنا تبيّن أنَّ لامعنى للتفكيك بين ظهور ألعام وحجيته بالنسبة إلى ما خرج عنه بالتخصيص كما صنعه صاحب ألكفاية (قده) حيث فصَّل بين ألمتصل و ألمنفصل فالتزم فى ألاوّل بعدم إنعقاد ظهور للعام بالنسبة إلي ما خرج و فى ألثّاني بعدم حجية ظهوره بالنسبة إلى ذلك بعد إنعقاد أصل ألظّهور له ، وذلك لان ألمراد بالظهور لو كان أوّل ألظهورين أي الاستعمالى ألوضعى فقد عرفت أنّه بحاله حتّى فى ألتخصيص بالمتّصل بل هو مسلّم لديه بمقتضى عدم إلتزامه بالمجاز ، ولو كان ثانيهما أى المرادى ألتطبيقى فقد عرفت أنَّه مرتفع حتى في ألتخصيص بالمنفصل إذ مع وجود ألبيان على كون ألمراد ألتطبيقى أضيق من ظاهر أللفظ كيف تكون له لدى العرف مرآتيةٌ للكشف عن سعة ذلك ألمراد، مع أنّ منزلة ألحجية من ألظّهور منزلة ألحكم من ألموضوع وألعرض من ألمعروض فترتّبها على ألظهور لدى تحققه كما هو مفروض صاحب ألكفاية (قده) قهريٌّ على حدّ قهريَّة ترتب ألحكم على موضوعه وألعرض على معروضه بعد تحققه ، فانفكاك ألحجّية عن ألظهور غيرمعقول على أيِّ حالٍ وألدّفاع عن ذلك بتفسير ألحجية بالكشف ألنّوعي كما فى تعليقة بعض ألمحققين (قده) على ألكفاية قد عرفت فساده ، و أنّه لو إصطلح فأراد بالحجية ألظهور ألثاني وبالظهور ألذى هو معروض هذه ألحجية ألظهور ألاوّل فارتفاع ألحجية وبقاءُ الظهور بهذا ألمعني وإن كان صحيحاً لكن لافرق فى ذلك

بين التخصيص بالمتصل والمنفصل فالفرق بين المقامين غير وجيهٍ على أيّ حال .

(فان قلت) إذا كان التخصيص تصرفاً في الظهور التطبيقي دون الوضعي لعدم صيغة خاصة للعموم من غير فرق بين المتصل والمنفصل فما وجه الفرق بينهما في الشبهة المفهومية من المخصص حيث إتفقت كلمة من عدا شاذٍّ من القوم على التَّمسُّك بالعامّ فيها معَ المنفصل دون المتصل بمعنى إلتزامهم بسراية إجمال المخصص المتصل إلى العام دون المنفصل ، ولِمَ لايكشف ذلك عن وضع الصيغة للعموم؟ وإرتفاع ظهور العموم وحجيته معاً في المتصل بمعنى عدم إنعقاد ظهور للعام من أوّل الامر إلاّ في الخصوص و إرتفاع حجيته فقط و بقاءِ أصل ظهوره في المنفصل؟ (قلت) لا كاشفية لذلك عمّا ذكر أصلاً بل الفرق المشهور في الشبهة المفهومية بين المخصص المتصل مع المنفصل إنّما هو لما ذكرناه من أنّ مصبّ التخصيص مطلقاً هو الظّهور التطبيقي دون الوضعي ، فهو السِّرُّ في ذلك الفرق لانّ الكاشف عن المراد التطبيقي وَالمحدِّد لموضوع الاسناد الخبرى أو الانشائى فى الجملة المشتملة على العام في المتصل إنّما هو الظهور الجملي المتشكل من مجموع العام والمخصص نظير أكرم العلماءَ الا الفساق منهم ، فاذا تردَّد مفهوم المخصص بين الاقل والاكثر كتردُّد الفاسق بين مرتكب الكبيرة أو الاعمّ من مرتكب الصغيرة فاتّصال ذلك المخصص المجمل المردَّد بين حصتين بالعام المنحل إلى حصص ثلاثة خارجاً أي العدول ومرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة يوجب تردُّد العام من أوّل الامر بحسب المراد التطبيقي بين حصتين و أنّه العدول فقط أمْ مع مرتكب الصغيرة ، فيسرى إجمال المخصص إلي العام ولاينعقد للجملة المشتملة عليه ظهور في المراد التطبيقي بالنسبة إلي الحصة المشكوكة أصلاً ، بخلاف المنفصل فحيث أنَّ الكاشف عن المراد التطبيقي والمحدِّد لموضوع الاسناد في الجملة المشتملة على العام ليس إلاّ نفس ظهور العامّ كالعلماءِ في أكرم العلماءَ بما له من المعني الموضوع له بحسب المادة والهيئة ، وهذا لاإجمال ولاتردُّد فيه أصلاً ضرورة تبيّن مفهوم مادّة العلم وهيئة الجمع واللاّم الدّاخلة عليه فقد إنعقد ظهوره التطبيقي في مراديّة جميع الحصص الثلاثة الانحلالية من العام ، والكاسر لهذا الظهور والقرينة

على خلافه وهو المخصص المنفصل مثل لاتكرم ألفساق من العلماء لتردّده بين حصتين من تلك ألحصص وإجماله مفهوماً لاينعقد له ظهور في أزيد من ألحصة ألمتيقنة كمرتكب ألكبيرة ، فلا يصلح لدى ألعرف للبيانيّة على ألمراد ألتطبيقي و تضيق موضوع إلاسناد في جملة ألعام إلّا بهذا ألمقدار ، فيبقى ظهور ألعام أفراداً بالنسبة إلي ألحصة المشكوكة كمرتكب ألصغيره صالحاً للبيانيّة وألكشف عن ألمراد التطبيقي فيكون حجة في ذلك .

(فان قلت) إذا كان مصبُّ ألتخصيص في ألعام مطلقاً هو ألظهور ألتطبيقي و كان هذا ألظهور مستنداً إلى مقدمات ألحكمة لعدم صيغة خاصة للعموم كما أستفيد من مجموع ما تقدم فأيّ فرق بين ألعام الاصولي أي الاستغراقي وبين ألمطلق الشمولي مع أنّ الشايع في ألسنة الاصوليين تقديم ألعام الاصولي على المطلق ألشمولي لدى ألمعارضة فلابد من ألفرق بينهما و ليس ذلك إلّابالالتزام بالوضع في ألاوّل دون ألثاني (قلت) هذا ألفرق إنّما يلزم على ألقائلين بوضع ألفاظ خاصة للعموم وقد عرفت أنّ الالتزام به إلتزام بما لا يلزم ، مضافاً إلى أنّ ألفرق بينهما في غاية ألوضوح إذ ألاخذ باطلاق ألمطلق بما له من ألمفهوم يحتاج إلي جريان جميع مقدمات ألحكمة أعني إحراز كون ألمتكلم بصدد بيان أصل ألشمول لاتطبيق ألكلي على خصوص فردٍ منه ألذي هو حقيقي لا مجاز فيه ، و عدم إحراز بيان قيد لذلك ألمطلق من قبل ألمتكلم حتى يستغرق شموله جميع أفراد مفهوم ألمطلق ، و عدم إحراز كون ألمتكلم بصدد غير ألجدّ كالهزل و نحوه ، بخلاف ألاخذ باطلاق مدخول كل بماله من ألمفهوم في ألعام الاستغراقي مثل أكرم كلّ عالم فهو إنّما يحتاج إلى ماعدا ألمقدمة ألاولى لانّ كل كما قدمناه يفيد سعة في مدخوله في عالم ألتطبيق على ألمراد بنحو الابهام فهذه ألسعة ألمستفادة من لفظ كل في ألعام الاستغراقي إنّما هي بمنزلة ألاولي من مقدمات ألحكمة ألّلازمة في ألمطلق ألشمولي أعني إحراز أصل ألشمول بنحو الابهام ، و ليكن ماذكرناه من ألفرق بين ألعام الاصولي مع ألمطلق ألشمولي هو مرادبعض الاساطين (ره) من كون لفظ كلّ للاشارة إلى ألسعة في ناحية ألمدخول بعد تصريحه قبل ذلك بأنّ إطلاق مدخول كل مستند إلى مقدمات

ألحكمة ، إذلو كان مراده من ألسّعة ما هو ظاهر تقريره من الاستغراق لاماذكرناه من ألسّعة بنحو الابهام لكان بينه وبين كلامه ألسّابق من إستناد إطلاق مدخول كل إلى مقدمات ألحكمة تناقض صريح فلعلّ عبارة ألتقرير قاصرة عن إفادة تمام مراده .

هذا كله بناءاً علي مسلكنا ألحق من عدم ثبوتِ وضع لألفاظ ألعام للعموم ، أمّا على ألمشهور بين ألمتأخرين من ثبوته فالحق أنّ مصبّ ألمجازية إنّما هو ألخروج عن تحت ألعموم والاستيعاب لجميع الافراد لا أصل ألعموم بنحو الابهام لانّ خصوصية الاستيعاب كانت مصبُّ ألوضع فهي مصبُّ ألمجازية و لذا عُدَّ من علائق ألمجاز علاقة ألعموم وألخصوص ، وحيث أنّ ألكاشف عن هذا ألخروج وألقرينة على هذا ألتَّجوز ليس إلا ألمخصص فينحصر مقدار التجوز وألخروج في مقدار مدلول ألمخصص وبالنسبة إلى ما عداه يبقى ظهور ألعام في العموم بحاله حجة على مراده ، فالمخصص كما يكون صارفاً عن ألمعنى ألحقيقى أى إستيعاب جميع ألافراد كذلك يكون معيّناً للمعنى ألمجازى أي ألباقى فأصل وجوده قرينة صارفة ومقدار مدلوله قرينة معيّنة ، كما هو ألشأن فى نظائره مما تتحد فيه ألصارفة مع المعيِّنة مثل يرمي في رأيت أسداً يرمى فانه كما يصرف الاسد عن معناه ألحقيقى و هو الحيوان ألمفترس كذلك يعيِّن معناه ألمجازى فى ألرجل ألشجاع فهكذا فى ألمقام ، و هذا مراد ألشيخ ألاعظم (قده) من قوله في ألتقريرات إنّ ألمانع عن ألحمل على ألباقى مفقودٌ ولذا فَسَّرَ ألمانع بمايوجب صرف اللفظ عن الظهور فى ألباقى و إن كانت عبارة ألتقريرات قاصرة عن افادة تمام مراده ، كما أنّ مراده (قده) من قوله إنّ دلالة العام على فرد غير منوطة بدلالته على سائر أفراده أنّ إنطباق عنوان ألعام كالعالم على كل فرد يكون بنحو الاستقلال لاجل الانحلال إلى كل واحد من ألافراد بلاتوقفه علي الانطباق علي غيره ، ولذا عبّرعنه بأنّ المقتضى للحمل موجود ، فما أوردعليه في الكفاية من أنّ دلالته على كل فرد تكون فى ضمن الدلالة على الجميع وحيث أنّها منتفية بمقتضى ألمجازية فكذلك ألدلالة التضمنية فى غير محله ،فظهر أنّ العام بعد ألتخصيص ظاهر وحجة في ألباقي مطلقاً ولو على ألمجازية .

فصل ـ فى حكم العام بعد التخصيص إذا دار ألامر بين خروج فرد ودخوله

و له صور متعددة إذ ألدوران تارة لشبهة مفهومية فى ألمخصص أوجبت إجماله كما إذا ورد لاتكرم ألفساق من العلماء و تردّد ألفاسق بين مرتكب ألكبيرة و ألاعم من مرتكب ألصغيرة ، وأخرى لشبهة مصداقيه فيه كما إذا ورد لاتكرم ألنحويين وتردّد زيد بين كونه عالماً نحويًا كي يدخل فى هذا ألخاص أوغيره كي يدخل في عموم أكرم العلماء ، وألدوران في الشبهة ألمفهومية إمّا بين ألاقل وألاكثر كالمثال ألمتقدم أو بين ألمتباينين كما إذا ورد لاتكرم ألكوفيين من العلماء و تردد الكوفيون بين ألنحويين وألصرفيين ، وألمخصص فى كلٍّ من ألمفهومية وألمصداقية إمّا متصل أو منفصل فهذه صور ستة ، أمّا ألشبهة ألمفهومية مع ألمخصص ألمتصل سواءً دار بين ألاقل و ألاكثر مثل أكرم العلماء إلاّ ألفساق منهم ،أم بين ألمتباينين مثل أكرم العلماء إلاّ ألكوفيين فلاريب في عدم جواز ألتمسّك بالعامّ بالنسبة إلى الفرد ألمشكوك كمرتكب ألصغيرة فى ألاوّل و ألكوفى في ألثانى ، لان إتّصال ألمخصص ألمجمل بالعامّ يمنع عن إنعقاد ثانى ظهوريه أى التطبيقى ألذى هو مرآة مراد ألمتكلم واقعاً، إذ ألكاشف عن ألمراد ألواقعى حينئذٍ هو ألظهور ألمتحصّل من ألجملة ألمتشكلة من عامٍ ظاهرٍ فى معناه ألموضوع له و مخصصٍ مجملٍ لا أوّل ظهورى ألعام فقط وهو ظهوره فى معناه الموضوع له مادة وهيئة كمادة العلم وهيئة ألجمع فى العلماءِ فلو كان ظهوره الافرادى كاشفاً عن ألمراد الواقعى كما إذا لم يتصل به مخصص أصلا فحيث لاإجمال فى ذلك ألظهور الافرادى ينعقد له ألظهور ألثاني بالنسبة إلى جميع أفراد ألموضوع له ، لكن ألمفروض سقوط ظهوره الافرادى عن ألكاشفية عن المراد التطبيقى بسبب لحوق ألمخصص به و كون ألكاشف عنه الظهور ألجملى ألحاصل من مجموعهما ، فاجمال أحد جزئى منشأ ألظهور أى المخصص يمنع عن إنعقاده و لذا نقول بأنّ ألتعبير بسراية إجمال ألمخصص إلى العامّ كما صدر عن ألقوم مسامحة لما عرفت مـن بقاءِ ألظهور الافرادى للعام حـال إتصال المخصص ألمجمل به ،غاية ألامر مع الدّوران بين ألاقل وألاكثر يكون ألاقل متيقن ألخروج و تجرى ألاصول ألعملية فى ألاكثر ألمشكوك فى كل مقام بحسبه و مع ألدوران بين المتباينين حيث يعلم إجمالا بورود أحد ألقيدين لاتجرى ألاصول ألعملية فى

شيئى منهما لما قرّرناه فى محله من عدم جريان الاصل اللفظى والعملي فى أطراف العلم الاجمالى أصلاً .

وأمّا مع المخصص المنفصل فالدوران إن كان بين الاقل والاكثر فالكاشف عن المراد التطبيقى حيث كان الظهور الافرادى للعام فقد إنعقدله الظهور الثاني قبل مجيئى المخصص و هذا الظهور إنّمايرفعه المخصص المنفصل بمقدار مدلوله المفروض إجماله فيرفع الظهور التطبيقى للعام بالمقدار المتيقن الذى هوالاقل و بالنسبة إلى الاكثر الذى شكّ فى شمول المخصص له يبقى الظهور التطبيقى حجة فى كشف مراد المتكلم ، وإن كان بين المتباينين فالعلم الاجمالى بورودأحدالقيدين يمنع عن جريان الاصل فيهما حتى اللفظى لما عرفت من عدم جريان الاصل فى أطراف العلم الاجمالي مطلقاً ،فالفرق بين المخصص المتصل مع المنفصل في الشبهة المفهومية إنّما هو فى الدوران بين الاقل والا كثر لعدم إنعقاد الظهور التطبيقى رأساً فى الاول وإنعقاده فى الثانى .

وأمّا الشبهة المصداقية مع المخصص المتصل كاكرم العلماء إلّاالنّحويين إذا تردَّد زيدٌ بين النحوى و غيره من أصناف العلماءِ فيشكل التمسك بالعام في الفرد المشكوك كما في الشبهة المفهومية لعين ما تقدم من عدم إنعقاد الظهور التطبيقى للعام فى الكشف عن مراد المتكلم ، وأمّامع المخصص المنفصل فقد إختلفت فيه كلمات الاصوليين من جهة التمسك بالعام و عدمه فالمشهور بين القدماءِ و المتأخرين هوالثانى و ذهب بعض أعاظم المتأخرين (قده) في مقالاته إلى الاول و للمشهور فى عدم التمسّك براهين عديدة (منها) البرهان العقلى وتقريبه بتحرير منا مبنى على ثبوت مقدمتين إحديهما أنَّ الاهمال الواقعى في موضوع الحكم محال إذاً لحاكم فى عالم لحاظ موضوع حكمه لجعل الحكم عليه مطلّع على أنّهَ مطلق أومقيد فيستحيل ثبوتاً جعل عاقلٍ حكماًعلى موضوع مع إهمال الموضوع وعدم لحاظه فى عالم الجعل وإلّالَمْ يكن الحاكم حاكماً ، و تمام السِّرّفى ذلك أنَّ الحكم عرض إعتبارى للموضوع فلايعقل تحققه من دون موضوع و لذا لايتطرق الشّك فى الاحكام العقليه ضرورة إحراز العقل موضوع حكمه فمالم يحرزالموضوع لايحكم ، ثانيتهما أنَّ الخاص يدلّ بالمطابقة

على خروج أفراده عن تحت العام وبالالتزام على تضيّق دائرة العامّ في الموضوعية للحكم لما عرفت من إستحالة الاهمال النفس الامري ، فالخاصّ كاشفٌ عن تقيّد العام الموضوع للحكم ثبوتاً وفي نفس الامر بقيدٍ وجودي إذا كان الخاص على نحو التقييد مثل إن كانوا عُدولاً بعد أكرم العلماءَ أو بقيدٍ عدمي إذاكان على نحو الاخراج مثل إلاّ الفساق منهم ، فالموضوع لوجوب الاكرام ثبوتاً بكشفٍ إلتزامي من الاثبات هو العالم العادل في الاول والعالم الغير الفاسق في الثاني على نحو موجبة معدولة المحمول فهناك في الحقيقة خاصّان هما نوعان متباينان أحدهما إكرام العالم العادل أو الغير الفاسق ثانيهما عدم إكرام الفاسق ، فاذا شكّ في فردٍ أنّه فاسقٌ أم لا فلايكفي للتمسك بالعام فيه إحراز كونه عالماً ضرورة عدم إحراز عنوان العام الموضوع للحكم بمجرد ذلك بل لا بدّ من إحراز قيده كعدم الفسق حتي يجري فيه حكمه والمفروض عدم إحرازه فلايمكن التمسك بالعام فيه ،فلو كان هناك أصل منقّحٌ للموضوع من جهة جزئه المشكوك كالاستصحاب فهو وإلاّ تجرى فيه الاصول العملية الحكمية ، هذا محرّر مايستفاد من كلمات بعض الاساطين (قده) في تقريب عدم إمكان التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية .

و لتحليل هذا البرهان و تحقيق المقام كي يظهر فساد البرهان لفساد مقدمتيه نقول إنّ الخاص يمكن أن يكون على أحدِ أنحاءٍ أربعة (الأوّل) أنْ يكون لايجاد قيدٍ وجودي في العام فـي الموضوعية لحكمه نظير إنْ كانوا عُدولاً بعد أكرم العلماءَ حيث يوجد قيد العدالة الذي هـو أمر وجـوديٍ في العلماء الموضوع لوجوب الاكرام ، وهذا القسم يدلّ بالمطابقة على تقييد العام وتنويعه إلى المقيد بذلك القيد والخالي عنه و كون الأوّل موضوعاً لحكم العام كوجوب الاكرام والثّاني موضوعاً لعدم ذلك الحكم ، فاذا شكّ في فردٍ أنّه من أفراد الخاص أم لا كما إذا شكّ في زيد العالم أنّه عادل أمْ لا فلايمكن التمسّك بالعام لاثبات حكمه ضرورة عدم إحراز قيد موضوعه فان كان هناك أصل منقّحٌ لذلك القيد يشمله دليل الخاص ويدخل في حكم العام وإلاّ جرت فيه البرائة عـن حكم العام كوجوب الاكرام، فالتّنويع في هذا القسم وإن كان موجوداً لكنّه غيرمستند إلى التّخصيص بل هو مدلول مطابقي لدليل

الخاص (ألثاني) أن يكون للارشاد إلى خروج نوع تكويني من أنواع ألعام عن حكمه بان يكون للعام فيألخارج بحسب طبعه نوعان فبعد إخراج نوع منه يختص ألحكم قهراً بنوع آخر نظير : من إرتدّ عن الاسلام فاقتلوه إلاّ ألمرأة : إذ مصداق ألمرتدّ منحصر تكويناً فيصنفين رجل ومرأة فاخراج صنف ألمرأة يوجب إختصاص ألحكم وتقيده بصنف ألرّجل قهراً فكانه قال أقتلوا الرّجل ألمرتدّ ولا تقتلوا ألمرأة ألمرتدّة ، فاذا شكَّ في فرد أنّه رجل أو مرأةُ كما في ألخنثى بناءاً على عدم كونها طبيعة ثالثة فلايمكن ألتَمسُّك بالعام لحكمه ضرورة عدم إحراز دخوله في شيئي من ألعنوانين كي يشمله حكمهما ، و لذا نقول بأنّ ما صنعه ألشهيد ألثاني (قده) من ألحكم بوجوب قتل ألخنثى ألمرتدّة تمسكاً بالعام فيغيرمحله ، وبالجملة فالتنويع في هذا ألقسم وإن كان موجوداً إلّا أنّه تكويني غيرُ مستند إلى ألتخصيص ولحاظ قيد في العام (ألثالث) أن يكون لاخذ خصوصية في ألعامّ وجعل المتخصص بتلك ألخصوصية محكوماً بحكمٍ آخرنظير : ألمرئة تحيض إلى خمسين إلاّ ألقرشية فانّها تحيض إلى ستين : فانّ خصوصية ألقرشية أخذت في ألمرئة للحكم على ألمرئة ألقرشية بالتحيُّض إلى ستين : فاذا شكّ في فرد أنّه قرشيّة فلايمكن إثبات ألحكم ألزّائد وهو ألتحيُّض إلى ستين في حقه لعدم إحراز موضوعه بلاحاجة في ذلكإلي ألتمسُّك بالاصول ألمنقّحة لاثبات تلك الخصوصية إذ ألشُّك في موضوع ألحكم الزّائد كاف في عدم جريانه ، أمّا حكم ألعام و هو ألتحيُّض إلى خمسين فيمكن إثباته تمسُّكاً بالعام لاحراز موضوعه و هو ألمرئة ،إلابتوهّم إستلزام ألتخصيص تقييد موضوع ألعام بضدّ خصوصية ألخاص وستعرف حاله .

(ألرّابع) أن يكون لبيان خصوصيّة مانعة عن سريان حكم ألعام بأن يكون عنوان ألعام بمنزلة ألمقتضي لترتب ألحكم و عنوان ألخاص بمنزلة ألمانع عنه نظير أكرم ألعلماءَ إلاّ ألفساق منهم إذ ألفسق يمنع عن سريان وجوب ألاكرام في أفراد متخصصة بخصوصية ألفسق من العلماء ، فاذا شكّ فيفرد من العلماء أنّه فاسق أم لا فحيث لم يحرز ألخصوصية ألمانعة عن سريان حكم ألعام يَسرى إليه ألحكم لانّ تمام ألموضوع لحكم ألعامّ كوجوب ألاكرام في ألمثال هو عنوان ألعالم وقد

أحرزناه فيشمله الحكم ، والفسق كلما وجد يمنع عن سريانه والمفروض عدم إحرازه فلا مانع عن سريان الحكم (وتوهّم) أنّ مقتضى إستحالة الاهمال النفس الامرى تعنون موضوع العام بضد الخاص كغير الفاسق في المثال فما لم يحرز هذا القيد العدمي كما في مورد الشك لايمكن سريان حكم العام (مدفوع) أوّلاً بأنّ عدم لحاظ الموضوع في عالم الجعل مطلقاً عن القيود ليس من الاهمال النفس الامرى المحال كي يلزمنا لحاظ قيد عدم الفسق في العالم الموضوع لوجوب الاكرام و إنّما هو إهماله حتى من رفض القيود وعدم لحاظها ، فمع رفض القيود و عدم لحاظها بمعنى لحاظ الطبيعة المعرّاة عن كل قيد حتّى قيد الاطلاق لا إهمال واقعاً فلحاظ طبيعة العالم معرّاةً عن جميع القيود حتى قيدعدم الفسق كاف لجعل الحكم، فلايلزم الاهمال النفس الامرى من عدم لحاظ الموضوع بوصف الاطلاق حتى يوجب لحاظ اللافاسق مع لحاظ العالم في موضوع وجوب الاكرام، نعم قديجعل العنوان المعدولي كاللافاسق مشيراً إلى خلوّ الموضوع واقعاً عن القيد الوجودى المخلّ بسريان حكم العام أي الفسق و هذا غير دخل للعنوان المعدولي في موضوع حكم العامّ ، و موضوع وجوب الاكرام و إن كان حصةً خاصةً من العام لبّاً هي الخالية عن الخصوصية المانعة لكنّه علي نحو التقيّد ثبوتاً لا التقييد إثباتاً بحسب لسان الدّليل و فرق بيّنٌ بينهما ، فالفسق مخلّ لاعدمه جزءٌ للموضوع ، و ثانياً بأنّ العدم بما هوعدم ولو المضاف لايعقل دخله في الموضوع بنحوالرّشح والتّأثير في ترتّب الحكم لتوغّله في الابهام واللّيسيّة بحيث لايمكن الاشارة إليه إلّا ببركة الوجود كعنوان العدم الذى هو وجود ذهني ، و لذا نقول بأنّ عدّ عدم المانع من أجزاء العلّة في لسان أهل الفلسفة إنّما هو بنحو من المسامحة للاشارة إلى كون وجود المانع مخلاًّ بتأثير المقتضي لاكون عدمه شرطاً في التاثير ، وإنّ ما تفصّي به بعض المحققين (قده) عن محذور إستحالة تأثير العدم في الوجود من كون عدم المانع شرطاً في قابليّة المحلّ لتأثير المقتضى غير صحيح إذ القابلية في نفسها ليست أمراً وجودياً وراءَ وجود المحل كي يكون لها شرط ولوسلمنا كونها أمراً وجودياً فهو كنفس المقتضى بالفتح من حيث إستحالة تأثير العدم فيه ، فكما أنّ المقتضى

للاحراق ليس إلاّ ألنّار وألرطوبة مانعة عن تأثيرها لا أنّ عدمها شرط فى تأثير ألنار فكذلك ألمقتضى لوجوب ألاكرام ليس إلاّ عنوان العالم و ألفسق مانع عن تأثير ألعنوان لاأنّ عدمه شرط فيه ، وبذلك ينقدح أنّ ألعدم لايعقل أن يكون ناعتاً ليكون ألخاص منوّعاً (فانقدح) فساد كلتا ألمقدمتين ألّلتين بنى عليهما ثبوت مدّعاه من عدم جواز ألتمسّك بالعامّ في ألشبهة ألمصداقية .

(ومنها) ألبرهان ألمحاورى و ملخصّه بتقريب تحريريّ منّا أنّ بناء ألعقلاء على ألاخذ بظاهر ألعامّ بحسب سريانه ألمفهومى فى ألكشف عن ألمراد ألواقعى للمتكلم فاصالة العموم أصل مرادى يتمسّك به للشك فى ألتخصيص فيقال ألاصل عدم ألتخصيص ولذانقول مرجع ألاصول أللفظية كاصالة ألعموم و أصالة ألحقيقة و أصالة الظهور إلى الاصول ألعدمية دون ألوجودية فهى بأجمعها أصول مرادية لاإحرازية، وإذتبين أنّ أصالة العموم أصل مرادي لاإحرازي نقول حيث لاشكّ لنافي ألشبهة ألمصداقية في مراد ألمتكلم للعلم بأنّ أفراد ألعام داخلة في حكمه و أفراد ألخاص خارجة عنه إنّما ألشكّ فى أنّ هذا ألفرد من أيّهما ولذا قد يشتبه حاله لدى ألمتكلم أيضاً فأصالة ألعموم لا تتكفل إحراز فرديته للعام دون ألخاص كى يمكن ألتمسك بها لحكمه (فان قلت) أليس وزان عنوان ألعام وزان ألمقتضى و وزان عنوان ألخاص وزان ألمانع و مقتضى ألقاعـدة لدى ألشكّ فى المانـع ألحكم بعدمه وألجرى على طبق المقتضى ففى ألمقام لابدّ من ألتمسك بالعامّ بعد دفع ألمانـع ألمشكوك بالاصل (قلت) كَلاّ بل ماذكر مخدُوش صغرىً و كبـرىً أمّا ألأوّل فلانّ وزان ألخاص ليس وزان ألمانع مطلقاً إذ عدم شمول ألحكم لافراد ألخاص يمكن استناده ثبوتاً إلى أحد أمور إمّاقصور ألمقتضى بمعنى كون عنوان ألعام جزء ألسّبب للحكم لاتمامه أو فقدان ألشرط أو وجود ألمانـع و لو كان غير عنوان ألخاص فكيف يمكن إثبات كونه من قبيل ألثالث و كون ألمانع ألمـوجود عنوان ألخاص ،وأمّا ألثّاني فلانّ ألحكم بعدم ألمانـع بمجرد ألشكّ فيه مما لا يقتضيه أصلٌ عقلي ولاشرعي إلاأنْ يتمسك لاحراز حاله بالاستصحاب وهو غير جارٍ في جميع موارد ألشكّ فلايمكن ألتمسّك بالعام فى ألشبهة ألمصداقية ، هذا بحسب مافى تقريرات شيخنا ألانصارى (قده)

و قد قرر هذا ألبرهان بعض المحققين (قده) فى ألتعليقة على ألكفاية بما محرّره أنّ حجية ألعام عبارة عن كشفه ألنوعى عن ألمراد ألواقعي للمتكلم وهذه الكاشفية ترتفع بوجود كاشف أقوى من ألعام كالخاص بناءً على ألحق من أنّ دلالة ألخاص على أفراده أقوى من دلالة ألعام علي تلك ألافراد ،فالخاص يكشف بالكشف ألنوّعى عن تقيد ألعام بغير افراد ألخاص ثبوتاً بمعنى قصر ألعام بغير تلك ألافراد ثبوتاً لا بمعنى كون ألتخصيص منوّعاً يوجب دخل عدم ألخاص في موضوع ألعام إذلا يعقل كون ألعدم ناعتًا ، ففى مورد ألشك فى مصداقية فردٍ للخاص لاحجة لنا فيه لعدم إحراز شمول عنوان ألعام له بكشفه ألنوّعى بعد إحتمال قصره بغيره ثبوتاً لكونه من أفراد ألخاص واقعاً وألمفروض عدم إحراز كونه مصداقاً للخاصّ كي يدخل تحت كشفه ألنوّعى عن ألمراد ، ولايلزم إحراز عدم كونه من أفراد ألخاص إثباتاً كي يقال بأنّ عنوان ألعام كالعلم في زيد ألعالم ألمشكوك فسقه محرزٌ بالوجدان فنتمسّك لحكمه بالعام وندفع ألمانع ألمشكوك بأصالة ألعدم ، و ليس لنا كاشف شخصيٌّ بالنسبة إليه فكيف يمكن ألتمسك بالعام لحكمه، وقد أخذ من ألشيخ (قده) جماعة من ألمتأخرين هذا ألبرهان وقرّروه بتقريبات أخر مثل أنّ للعام حجيتين مرادية و تطبيقية فمع ألشك فى ألاولى لايمكن ألتمسك بالثانية و مثل أنّ ألتمسك بالعام إنّما يجوز فى مورد ألشك فى ألتخصيص لا فى ألمخصص و نحو ذلك مما يوجد في كلمات جلّ من تأخر عن ألشيخ ألاعظم قدس سرّه .

أقول حجية ألعام بمفهومه ألسريانى لدى أهل ألمحاورة فى ألكشف عن ألمراد ألواقعى بالنسبة إلى جميع أفراد ذلك ألمفهوم ممّا لايقبل ألانكار لكن للعام حجية أخرى ينبغى تسميتها حجية تطبيقية هى صحة تطبيق ألمخاطب ألحجة ألكاشفة عن ألمراد الواقعى للمتكلم مع ألافراد ألمحرزة لديه للمفهوم ألسّرياني بمعنى إحراز عنوان ألعـام فيها فانّ ذلك بيد ألمكلف دون ألمتكلم بخلاف مقام ألارادة فتعيينه بيد ألمتكلم، وألتمسك بالعام فى ألشبهة المصداقية من ألحجية ألاولى غير ممكن كما ذكره ألشيخ الاعظم (قده) لمانبّه عليه من أنّ أصالة ألعموم أصل مرادى غير متكفل لاحراز حال ألفرد ألمشكوك وأنّه من أفراد العام أم لا ، لكن ألتمسك به فيها من جهة الحجية ألثانية فى كل موردٍ أحرزنا كون عنوانى ألعام و ألخاص من قبيل

ألمقتضى وألمانع بمكانٍ من الامكان (و توضيح ذلك) أنك قد عرفت سابقاً عند ألجواب عن أول براهين ألمشهور لعدم جواز ألتمسك بالعام في ألشبهة المصداقية أنّ ألتخصيص تارةً أنواعي لتنوّع ألعام تكويناً خارجياً إلى نوعين بلا إستناد ألتنويع إلى التخصيص مثل : من خرج عن دين الله فاقتلوه إلا ألانثى إذ الداخل في ألعام بعد ألتخصيص منحصر تكويناً في ألذّكر فاذا شكّ في فرد أنّه من أيّ ألنوعين كالخنثى بناء أعلى عدم كونها طبيعة ثالثة فلا يمكن ألتمسك بالعام لاثبات حكمه لعدم تكفله إحرازَ فردية ذلك فليس للعام ولا ألخاص كاشفية بالنسبة إليه ، و أخرى لاثبات قيد في موضوع حكم ألعام مثل أكرم العلماءَ إنّ كانوا عدولاً ولا يمكن ألتمسك بالعام فيه لاثبات حكم ألفرد المشكوك كزيد ألعالم ألمشكوك عدالته لان أحد جزئي ألموضوع محرز وألعام غير متكفل لاحراز جزئه الآخر ، و ثالثة لاثبات حكمٍ آخر للمتخصص بخصوصية زائدة عن عنوان ألعام مثل ألمرئة تحيض الى خمسين إلاّ ألقرشية فهي تحيض الى ستين ولامانع فيه عن ألتمسك بالعام لحكم ألفرد ألمشكوك كونه من ألخاص كالقرشية لانّ عنوان ألعام فيه محرز وحجة عرفاً في ألتطبيق على أفراده ألمحرزة و عنوان ألخاص ألموضوع للحكم ألزائد كالقرشية غير محرز فيه فلا يثبت له حكم ألخاص بل يبقي تحت حكم ألعام بحسب حجيته ألتطبيقية ألقهرية، ورابعةً لاثبات إخلال قيدٍ وجوديٍّ في حكم ألعامّ مثل أكرم العلماءَ ولا تكرم ألفساق منهم فانه ناظر إلى إخلال ألفسق ومنعه عن وجوب إكرام ألعالم ألفاسق ، ولامانع فيه عن ألتمسك بالعام لحكم ألفرد ألمشكوك كونه من أفراد ألخاص كالفاسق لان ألشك في كونه من أفراد ألخاص تمام ألموضوع لعدم جريان حكم ألخاص فيه فيشمله حكم ألعام بحسب حجيته ألتطبيقية لدى عرف ألعقلاءِ بعد فرض إحراز كونه من أفراده ، ولذا ترى ألشيخ ألاعظم (قده) مع أنّه مؤسّس لكون أصالة ألعموم أصلاً مراديا لا إحرازياً لم ينكر طي كلماته في التقريرات إمكان ألتمسك بالعام في ألشبهة ألمصداقية في موارد كون عنواني ألعام وألخاص من قبيل ألمقتضى وألمانع وإنّما أنكر إحراز كونهما من هذا القبيل ، لكنك عرفت إمكان إحرازه كيف و ظاهر أخذ قيد في موضوع حكم موضوعيّة ألقيد للحكم كالفسق لعدم وجوب إكرام

العالم فى لا تكرم ألفساق من ألعلماء ، لا كون ألقيد طريقاً كاشفاً إمّا عن فقدان شرطٍ فى موضوع حكم ألعام كعدالة ألعالم فى أكرم العلماء أو عن وجود مانع آخر عن سريان حكم ألعام فى المتخصص بتلك ألخصوصية كرذيلة ألحسد أوعن كون عنوان العام كالعالم جزءَ ألسبب لحكمه ، إذ كل ذلك تأويل فى ظاهر ألدّليل بغير دليل ، و لانعنى بما نعية عنوان ألخاص عن سريان حكم ألعام وإخلاله به ألذى هو أثر وجودى إلّاموضوعية ألعنوان لحكم مضادمع حكم ألعام (فتلخض) أنّ ألتمسك بالعام فى ألشبهة ألمصداقية للعام غير جائز كالاولين من أقسام التخصيص وللخاصّ جائز كالاخيرين من ألاقسام ، فالحريُّ جعل محطّ ألنزاع فى المسئلة ألتمسك بالعام فى ألشبهة المصداقية للخاص دون ألعام و تعنون ألمسئلة به و تمام السّرفي صحة ألتمسك بالعام فيها أنّ إلاخلال بسريان حكم ألعام أثرٌ وجودى للقيد ألمأخوذ في ألخاصّ، وإن شئت قلت ضد حكم ألعام حكم شرعى ثابت لموضوعه ألذى هو ألقيد ألوجودى فمالم يحرز وجود ألمخل وموضوع الحكم كفسق ألعالم فى أكرم العلماء ولاتكرم ألفساق منهم لاوجه لترتيب ألاثر الاخلالى و ألحكم ألشرعى ، لانّ بناة العقلاءِ طرّاً على عدم ترتيب ألاثر الاخلالى حين عدم إحراز وجود ألمخل بل ألجرى على طبق ألمقتضي ألمحرز و ترتيب أثره مطلقاً فى كليّة موارد ألشك فى ألمانع لما أسلفنا من أنّ عدم المانع ليس قيداً للعام ولذا أنكرنا ألقيود ألعدمية ألمشهورة فى ألالسنة ، فعدم إحراز غير المأكولية مثلاً كاف فى صحة ألصلاة بعد إحراز أجزائها وشرائطها بلالزوم إحراز كون أللباس من غير ألمأكول .

و توهم أنّ قصر حكم ألعام بغير أفراد ألخاص ثبوتاً ألمنكشف من دليل ألتخصيص كافٍ فى عدم جواز ألتمسك بالعام للمشكوك كونه من ألخاص ولايلزم إحراز دخوله فى عنوان ألخاص كما تقدم فى تقريب بعض ألمحققين برهان الشيخ الاعظم (قدهما) مدفوع أوّلاً بأنّ قصر ألحكم بذلك ثبوتاً لايجدى للمنع عن ألتمسك بالعام إثباتاً بل لابد من وجود محرزٍ إثباتاً للقصر ألثبوتى فى هذا ألفرد وليس هو إلاّ دخوله في عنوان ألخاص ألمفروض عدم إحرازه (وبالجملة) ألحجية ألثبوتية غير ألحجية الاثباتية فعدم إحراز الاولى من طرف الخاص فى ألفرد

ألمشكوك لايزاحم إحراز ألثانية من طرف ألعام فيه و ثانياً بأنّ حجية أحد دليلي ألعام و ألخاص ثبوتاً لاتنفكّ عن حجية ألآخر كذلك فلو كان ألعام فى نفس ألامر قاصراً عن شمول ألفرد ألمشكوك فالخاصّ شامل لـه ثبوتاً و بالعكس بالعكس ، فالتفكيك بين قصر ألعام و شمول ألخاص أو ألعكس غير ممكن ثبوتاً ولا إثباتاً (فالعجب) من بعض أجلّة ألمحققين دام ظله فانه مع الاعتراف بمقتضى ألحجية الثانية للعام أى ألتطبيق مـع ألافراد ألمحرزة يناقش في ألتمسك بالعام فى ألشبهة ألمصداقية تبعاً لبعض ألمحققين (قده) فى ألتعليقة علي ألكفاية بدعوى إحتمال كون ألفرد ألمشكوك من أفراد ألخاص ثبوتاً فالعام لو كان متكفلاً لبيان ألحكم ألظاهرى أيضاً ليمكن ألتمسك به ظاهراً فى حكم ألفرد ألمشكوك واقعاً لزم إجتماع حكمين واقعى وظاهرى فيمضمون دليل واحد ولو إختص ببيان الأحكام ألواقعية لم يمكن ألتمسك به للحكم ألظاهرى فى هذا ألفرد (إذ قدعرفت) أنّ إحتمال فردية ألمشكوك للخاصّ ثبوتاً لايجدى للمنع عن ألتمسك بالعام بعد عـدم إحراز قصر ألعامّ بغيره إثباتاً من دليل ألخاص و أن عـدم إحراز دخوله فى ألخاص كاف لجواز ألتمسك بالعام لحكمه بعد إحرازعنوان ألعام فيه ، وليس ذلك منألتمسك بالحكم ألظاهرى بـل بالواقعى لانّ حكم ألعـام بالنسبة إلى جميع أفـراده ألمحرزة واقعيّ بحسب ألحجية ألتطبيقية غاية ألامر أنّ كل حكم واقعى لابدّ له من كاشفٍ فيمرحلة الاثبات هـو فى ألمقام عموم ألعام بعد إحراز عنوانه في ألافراد فالتطبيق ظاهرى لا عموم ألعام ، و عليه فالشكّ في خـروج فـرد عن حكم ألعام بطروّ عنوان ألخاص عليه لايوجب صيرورة حكم ألعام بالنسبة إليه ظاهريًا وإلاّ لزم هذا ألمحذور عندإحراز عدالته مع كونه فاسقاً واقعاً حيث يطبّق عليه ألعام ولا يقال للعام لسانان ظاهرى و واقعى ، وإن كان أصل وجود حكم ظاهري فى طول الواقعى محلُّ منع كما تقدم فيمبحث ألاجزاء ، نعم يبقى ما تقدم عنألشيخ الاعظم (قده) من ألمناقشة ألكبروية فى كفاية ألشك فى وجود ألمانع في ألبناء علي عدمه وعدم لزوم ذلك فى ألجري على طبق ألمقتضى ، لكنك عرفت أنّ ترتيب ألاثر الاخلالي ألذي هو أمر وجودى موقوفٌ على إحراز موضوعه أعنى وجود ألمخل و حيث لم يحرز فلايترتّب أثره

الاخلالى بلا حاجة إلي إحراز عدمه بالاصل كالاستصحاب حتى يستشكل بأن إستصحاب عدمه ألمحمولى أى ألمطلق غير ناعتٍ للموضوع وإن كان لنا فى أصل إستلزام إستصحاب ألعدم المحمولي للناعتية كلام مذكور في محله (وبالجملة) فمقتضى ألاصل ألعقلائى أعنى بناء العقلاء كفاية ألشكّ فى وجود ألمانع فى البناء علي عدمه بمعنى عدم ترتيب ألاثر ألاخلالى وألجرى على طبق ألمقتضى ألذى هو في ألحقيقة تمسُّكٌ بالاصل أللفظى لابقاعدة ألمقتضي وألمانع ألمتداولة فى ألالسنة كى يتوحَّش منها ويقال إنّها لاصغرى لها ولاكبري .

(فما) فى تقرير بعض ألاساطين (ره) من إسناد ألتمسُّك بقاعدة ألمقتضى والمانع لجواز ألتمسك بالعام فى ألشبهة المصداقية إلي بعض[1] ألاصوليين وألجواب عنه أوّلاً بعدم إنحصار عنوان ألمخصص فى ألمانع بل قد يكون من ألشرط أو الجزء نظير لاصلاة إلّا بطهور أو بفاتحة ألكتاب و ثانياً بعدم دليل شرعى أو عقلي على هذه ألقاعدة فلا يمكن ألتمسك بها لاثبات قاعدة أصولية أو فرّعية (مدفوع) بما عرفت من أنَّ ليس من ألتمسك بالقاعدة لاثبات ألتمسك بالعام بل تمسُّكٌ بأصل لفظى ودفع لمزاحمة ألخاص عن جريان حكم ألعام فى مورده بعد إحراز كونهما من قبيل ألمقتضي وألمانع ، إذ ألدليل على كون ألخاص من قبيل ألمانع لفظى هو ظهور أخذ عنوان ألخاص في موضوع حكمه في ألموضوعية دون ألطريقية وعلى عدم جريان حكم ألخاص في ألفرد ألمشكوك عقلي هو توقف ترتيب ألاثر ألوجودى لموضوع على إحراز ذلك ألموضوع و كفاية ألشك فى وجود ألموضوع لعدم ترتيب أثره ألوجودى ، ففى مشكوك ألفسق من ألعالم حيث أحرزنا من دليل لاتكرم ألفساق من العلماء موضوعية ألفسق لعدم وجوب إكرام ألعالم ولم نحرز موضوع هذا ألحكم يحكم العقل بتّاً بعدم ترتب حكمه وحيث أحرزنا من دليل أكرم ألعلماءَ موضوعية ألعالم لوجوب الاكرام وأحرزنا موضوع هذا ألحكم يحكم ألعقل بتّاً بترتب حكمه ألذى هو عبارة أخرى عن أصالة ألعموم ألذي هو أصل لفظى ، مضافاً الي أنَّ مثل لاصلاة إلّا بطهور يكون فى مقام تركيب ألمهية ألصلاتية و بيان أجزائها و شرائطها فليس من تخصيص عام باخراج بعض أفراده عن حكمه كما هو محل ألكلام ، و إلى ما نبّهنا عليه غير مرة من أنَّ قاعدة ألمقتضى و ألمانع فى نفسها قاعدة عقلائية ممضاة لدى ألشارع ، ثم

(١) المولى الميرمحمد تقي في رسالة الحق والحكم

إنّـه نقل فى وجه ألتمسك بالعام إختصاص حجيته بماليس هناك حجة أقوى و فــى ألشبهة ألمصداقية حيث لـم يحرز دخولها فـي عنوان ألخاص تبقى حجية ألعام بلامعارض وردّه بمايرجع إلىقدمناه فى تقرير بعض ألمحققين برهان ألشيخ ألاعظم (قدهما) من كشف ألخاص عن تقيّد ألعام واقعاً بغير أفراد ألخاص و معه لايبقى محلّ لكشف ألعام عن حال ألافراد من جهة دخولها فــى عنوان ألخاص و عدمه ، لكنك عرفت عند جوابنا عن ذاك ألتقرير أنّ ألعام ليس متقيداً بغير أفـراد ألخاص و أنّا لسنا بصدد كشف حال ألافراد من جهة ألدخول في ألخاص و عدمه من ناحية العامّ بل احراز عنوان العام فيها و كفاية عدم إحرار عنوان ألخاص فىعدم جريان حكمه فيها فيبقى جريان حكم ألعام فيها بلا مزاحم ، فهو كما قلنا تمسك فى الحقيقة بأصل لفظي هو أصالة العموم ودفع لمزاحمة ألخاص عنه بأصل عقلائى فتدبر جيداً .

• ثم إنّ كثيراًممن قال بعدم جواز ألتمسك بالعام فى ألشبهة المصداقية قال بجوازه فيألمخصص ألّلبى بتقريبات مختلفة (منها) ما يظهر من تقريرات ألشيخ ألاعظم (قده) من أنّ ألمخصص ألّلبي لايوجب تعنون ألعام بعنوان آخر غير عنوانه الذّاتى وإن كان بينهما تناف ثبوتى فمالم يحرز ألمتكلم عدم وجود مناف للعام فىألخارج لايصحّ إطلاق ألعام من غير مخصص، فاطلاق ألعام يكشف عن عدم مناف له فى الخارج فاذا قال أكرم جيراني أولعن ألله بنى أمية قاطبة أوجئنى بالبطيخ و دَلَّ المخصص ألّلبى على عدم وجوب إكرام عدوّ ألمولى من جيرانه ولاجواز لعن ألمومن من بنى أميّة ولا ألاتيان ببطيخ فاسد فمنافاة ذلك مع ألعام ثبوتاً محقق لكن حيث لايوجب تعنون ألعام بغير ألعدوّ وألمومن وألفاسد فاطلاق ألعام إثباتاً فى عالم تعليق ألحكم يكشف عن عدم عدوٍّ للمولى فى جيرانه ولامؤمن فى بنى أمية ولافاسد فى ألبطيخ ، فاذا شك فى كون فرد من ألمخصص جاز ألتمسك بالعام لحكمه ، وقد أخذ من ألشيخ الاعظم عين هذا ألتقريب بعض ألاساطين بل إستجوده أخيراً بعض ألاعاظم (قدهم) بعد تقريبه أوّلاً عدم ألفرق بين ألمخصص ألّلفظى و ألّلبى (ومنها) مايظهر من صاحب ألكفاية (قده) من أنّ ألحجة على ألخروج في ألمخصص ألّلبى ليس إلاّ ألقطع بالخروج فما علمنا بخروجه عن العام لايكون ألعام حجة بالنسبة إليه وما شككنا فى خروجه

يبقي ألعام حجة بالنسبة إليه ويدل على ذلك إستقرارسيرة العقلاء علي ألتمسك بالعام فى ألشبهات المصداقية للمخصص ألّلبى ، ثم إحتمل فى آخر كلامه إمكان تقريب ذلك بما تقدم عن ألشيخ (قده) أيضاً (ومنها) ما يظهر من المحقق ألهمدانى (قده) في أوائل طهارة مصباح ألفقيه لدى ألتعرض لحكم موارد ألخروج عن إلابتلاء أو ألقدرة مـن أنّ ألتخصيص فى ألّلبي ليس أنـواعياً يخرج عنوان ألخاص كالعاجز عن ألعام بل أفـرادى و بحكم ألعقل إذ ألعقل يحكم بأن ألفرد ألمحرز عجزه عن ألامتثال خارج عن حكم ألعام و كذا كل فرد أحرز ألعقل فرديته للمخصص ، فمع ألشك فى ألفردية يصح ألتّمسك بالعام و لذا يتمسك فى موارد ألشك فى ألقدرة أوألابتلاء بعموم ألعام ، ولعل مرجع هذا ألتقريب إلى ألتقريب ألمتقدم من صاحب ألكفاية (قده) (ومنها) ما يظهر من بعض ألمحققين (قده) في تعليقة ألكفاية من أنّ إطلاق ألعام فى ألمخصص ألّلبى ألذى لم يخصص بمخصص لفظى لـه دلالتان إحديهما ألدلالة على عدم منافاة عنوان مـع عنوان ألعام ثبوتاً كعنوان ألعداوة في أكرم جيراني وعنوان ألايمان فى لعن الله بنى أمية قاطبة ،ثانيتهما ألدلالة على عدم منافٍ معه خارجاً كعدم عدوٍّ فى جيران ألمولي و عدم مؤمن فى بنى أمية فالدلالة ألاولي للعام في مورد ألشك في مصداق ألمخصص ألّلبي و إن كانت ساقطة لكن دلالته ألثانية باقية على ألحجية ، فتعلق ألحكم لبّاً بغير أفراد ألمخصص غير مربوط بدلالة ألعام على عدم ألمنافى له خارجًا (لايقال) أليست ألدلالة ألثانية تابعة للاولى فى ألحجية فمنافاة ألمخصص ألّلبى مـع ألاولي وكونه سببًا لسقوطها عن ألحجية تستلزم منافاته مـع ألثانية وسقوطها عنألحجية (لانا نقول) كلّا لاملازمة بينهما فى ألحجية فسقوط ألاولى لاينا فى بقاءَ ألثانية ، و مرجع هـذا ألتقريب إلى مـا تقدم عن ألشيخ الاعظم (قده) مع تفاوت إسناد عدم ألمنافي إلى إحراز ألمتكلم فى كلام ألشيخ (قده) وإلي دلالة ألعام فى كلامه (ومنها) ما يظهر من بعض أجلة ألمحققين دام ظله من أنّ ألعام له حجيتان لدى ألعقل كبروية هي ألكشف عن دخول كل فرد من أفراده في ألحكم وصغروية هي صحة تطبيقه مع ما أحرزفرديته للعام فى ألخارج، وألاعتماد علي حكم ألعقل في ألثانية ممكن بالنسبة إلى ألشبهات ألمصداقية و لعلّ

حكمة إبقاء ألعام على عمومه إهتمام ألمولى بذلك ألحكم فلايخصصه باللفظي حتى يتحفظ عليه في موارد ألشك ويتحقق في جميع ألافراد ألواقعية .

هذه كلمات ألقوم فيما عثرنا عليه و مرجع كثير منها إلى ما أفاده ألشيخ ألاعظم قدس سرّه في ألتقريرات فلها جواب إجمالي وحداني و جواب تفصيلي بالنسبة إلى كل واحد من ألتقريبات (أمّا ألاوّل) فهو أنّه لافرق بين ألمخصص ألّلفظي مع ألّلبي من حيث كشفه عن ألخروج ألواقعي وقصر ألحكم بغير أفراد ألخاص فلوقلنا باستلزام ذلك تنويع ألعام فليكن كذلك فيهما وعليه لايجوز ألتمسك بالعام في ألشبهات ألمصداقية للمخصص في شيئ منهما و إن قلنا كما هو ألحق ألذى أسلفناه بعدم إستلزام ذلك ألتنويع فكذلك بالنسبة إليهما وعليه يجوز ألتمسك بالعام في ألشبهات ألمصداقية لكل منهما ولذا لايرتاب أحدٌ في عدم جواز ألتمسك في ألمخصص ألّلبي إذا أحرز كون ألتخصيص أنواعياً (وأمّا الثاني) فيتوجّه علي تقريب الشيخ الاعظم (قده) أنّ دعوى كشف إطلاق ألعام عن إحراز ألمتكلم عدم ألمنافي للعام في ألخارج تخرّصٌ بالغيب بل ألتخصيص ألّلبى ألذى يوجب حسب إعترافه (قده) قصرَ حكم ألعام ثبوتاً بغير ألافراد ألمخصصة بنفسه مانع عن إنعقاد ظهور للعام في كون جميع ألافراد مراداً للمتكلم ، و لذا أورد عليه بعض أجلة ألمحققين مدظله بأنّ ألاصل ألمرادى يسقط عن ألحجية بالنسبة إلي ألفرد ألمشكوك ثم ذكر في تقريب أصل ألمدعى ما تقدم عنه ، ويتوجّه على تقريب صاحب ألكفاية (قده) أنّ ألقطع بالخروج غير ألحجة على ألخارج فانحصار ألحجة على ألتخصيص بالقطع بالخروج لايوجب صحة تشخيص ما هو ألخارج بالعلم بالخروج ، فكل فرد علم بخروجه قامت فيه ألحجة علي تطبيق عنوان ألخارج عليه فصحّ تشخيص ما هو ألخارج به وسقط ألعام عن ألحجية بالنسبة إليه ومالم يعلم فيه ذلك فلاحجّه لنا على ألتطبيق ولامشخص لما هو ألخارج بالنسبة إليه كي يسقط ألعام عن ألحجية، و هكذا في ألمخصص ألّلفظي بلا فرق بينهما إلّا من جهة كون لسان ألاخراج في أحدهما لسان ألعقل و في ألآخر لسان ألّلفظ أمّا إستقرار سيرة ألعقلاء على ألتمسك بالعام في ألشبهات ألمصداقية فهو متحقق في ألّلفظي كاللّبي ولا ينحصر بالثاني ،

و يتوجه علي تقريب بعض المحققين (قده) بعد تسليم دلالة ألعام على عدم المنافى له فيألخارج وألغضّ عن منع ألدلالة أنّه كما يمكن ألاعتماد في ألمخصص أللبى على حكم ألعقل فى أصل ألمنافاة مع عنوان ألعام كذلك يمكن ألاعتماد عليه في وجود ألمنافى له فى ألخارج ، فمحرز أصل ألتخصيص وألمنافاة وهو ألعقل يمكن أن يكون محـرز مصداق ألخاص وألمنافى أيضاً ، و يتوجّـه على تقريب ألمحقق ألهمدانى (قده) أنَّ حكم ألعقل بخروج ألفرد في ألمخصصات أللّبية كزيد ألعدوّ فى أكرم جيرانى ليس حكماً جزافياً بل هو مستند إلى حيثٍ عامٍّ موجودٍ في ذلك ألفرد كالعداوة في ألمثال و لذا يعلّل حكمه بذلك فيقول لاتكرم زيـداً لانّه عـدوٌّ وألعلل في ألاحكام ألعقلية موضوعات لها فتمام موضوع حكم ألعقل بعدم وجوب ألاكرام فى ألمثال إنّما هوعنوان ألعدوّ ، ومن هنا يعلم ما يتوجه على تقريب بعض أجلّة ألمحققين دام ظله من أنَّ الاعتماد فيعالم ألتّخاطب علي حكم ألعقل من حيث ألحجية ألصغروية أي ألتطبيق إنّما يصحُّ مع وجـود ألحجية ألكبروية أي ألكشف عـن ألمراد لانَّ ألتطبيق فى طول عنوان ألعام و بلحاظه لانَّ حكم ألعقل معلّلٌ كما عرفت آنفاً ، فمع إنتفاءِ ألاصل ألمرادى و سقوطه عن ألحجية كما هـو مفروض ألمخصص أللّبى ألـذى يقصر حكم ألعام ثبوتاً بغير ألافراد ألمخصصة و يكفى معه إحتمال كون ألفرد خارجاً واقعاً فى عدم إنعقاد ظهور له فى ألعموم ألمرادى كيف يصح تطبيق ذلك مع هذا ألفرد ألمشكوك ، فلم يثبت فرق بين ألمخصص أللّبى مع أللّفظى من جهة حكم ألعام فيألشبهات ألمصداقية (وظنّى) وإنْ كان لايغنى لغيرى أنَّ ألقوم لمار أوا إستقرار سيرة العقلاءِ على ألتمسك بالعام فى ألشبهات ألمصداقية إذا كان من قبيل ألمقتضى وألمانـع كما فى ألمخصصات أللّبية إذ ألغالب كونهامن هذا ألقبيل تصدّوا لتوجيهه بهذه ألتقريبات ، مع أنَّ ألسيرة مستقرة فى ما كـان من ذاك ألقبيل حتّى فى غير أللّبيات و لذا لايرتاب أحدٌ من ألعقلاءِ في عـدم جـواز ألتّمسك بالعام في ألشبهة ألمصداقية للمخصص إذا أحرز كون ألتخصيص أنواعيّاً، بل قد عرفت أنَّ ألتخصيص على أربعة انواع وألتمسك بالعام جائز في قسمين منها دون ألآخرين فهكذا فى ألمخصصات أللّبية عيناً تدبر جيداً .

ثم إنّ صاحب الكفاية (قده) مع إختياره عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كما تقدّم قال بأنّ التخصيص بالمنفصل أوما هو بمنزلته في كونه إخراجًا لاتقييداً للعام كالاستثناء من المتصل حيث لايوجب تنويع العام كي يستلزم تعنون الباقي بعدالتخصيص بعنوانٍ خاص بل يبقى الباقي علي حاله من قابلية التعنون بكل عنوان عدا عنوان الخاص المفروض خروجه عن العام ، ففي الشبهات الموضوعية للعام لو كان هناك أصل منقّحٌ للموضوع يمكن إحراز الموضوع به والتمسك بحكم العام له ، ففي مثل : المرئة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية فانّها تحيض إلى ستين: إذا شك في مرئة أنّها قرشية أم لايمكن إحراز موضوع العام فيها بأصالة عدم الانتساب بينها و بين قريش بمعني إستصحاب عدمه المحمولي الّذي هـو مفاد كان الناقصة لاعدمه النّعتي الذي هو مفاد كان التّامة ، إذ نفس عدم ثبوت الانتساب بينها و بين قريش كاف في إحراز ما هو موضوع العام أي التّحيُّض إلى خمسين بلالزوم إحراز إتّصاف المرئة بهذا الوصف العدمي و هو كونها غير منتسبة إلى قريش ، و هكذا في لاتكرم الفساق من العلماء بعد أكرم العلماء إذا شكّ في فرد من العلماء أنّه فاسق أم لا فيستصحب عدم فسقه المحمولي ويُنقَّح به موضوع العام فيشمله حكمه ، هذا محرّر ما أفاده (قده) و قد إشتبه الامر على جماعة ممّن تأخر عنه فزعموا أنّ مراده (قده) سببية التخصيص لتعنون العام بأيّ عنوان غيرعنوان الخاص كعنوان النّحوي والصّرفي وغير هما من العناوين المتصورة للعالم غير عنوان الفاسق في مثل أكرم العلماء بعد التخصيص بلا تكرم الفسّاق منهم ، فاعترضوا عليه بعدم صحة ذلك مع أنّ صاحب الكفاية (قده) أجلُ شأناً من أن يتفوّه بمثل هـذا الامر الذي لا ينبغي إسناده إلى فاضل فضلاًعن خرّيت هذه الصّناعة .

و لتوضيح ذلك و تحكيم مـا قدّمناه مـن جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للخاص و تحقيق المقام نذكر كلمات القوم ونتأمل فيها ثم نبيّن مـا هو الحقّ عندنا فنقول و عليه التكلان إنّ المستفاد من تقريرات الشيخ الاعظم (قده) كمـا أشرنا إليه في طي كلماتنا السالفة أنّ التخصيص يـوجب تعنون العام بعنوان ثبوتي كالعدالة في أكرم العلماءَ ولا تكرم الفساق منهم بمعنى أنّ إخـراج عنوان

ألخاص كالفاسق عن ألعام يدل بالالتزام علي إحداث عنوان ثبوتى في ألعام كالعادل لعدم واسطة بين ألعنوانين خارجاً ، فمثله (قده) لابدّ أن يلتزم بعدم جواز ألتمسك بالعامّ في ألشبهة ألمصداقية ضرورة عدم إحراز مـا هو موضوع حكم ألعام و هو ألمعنون بعنوان ثبوتي كالعالم العادل فى ألمثال ، لكن ألتعنون بعنوان ثبوتى علي هذا ألمبنى إنّما هو فيما إذا كان لعنوان ألخاص ضدٌّ وكان ألعنوانان من ألضدين لاثالث لهما كعنواني ألفاسق وألعادل للعالم ، فان لم يكن له ضدٌّ وجودي كالقرشية فى ألمثال ألمتقدم فلابدّ أن يلتزم (قده) بتعنون ألعام بنقيض ألخاص كغير ألقرشية ، وألمستفاد من كلمات بعض ألاساطين (ره) سببية ألتخصيص لتعنون ألعام بعنوان عدمى مطلقاً هو نقيض عنوان ألخاص كغير ألفاسق أوغير القرشية فى ألمثالين ، فهو يشترك مع ألشيخ الاعظم (قده) في أصل ألسببية للتعنون بعنوان غيرعنوان ألخاص و يفترق عنه بالالتزام بالتعنون بعنوان عدمى لاثبوتى بدعوى أنّ ألخاص قاصر عن ألدّلالة على إحداث عنوان ثبوتى فى ألعام كالعدالة في ألعالم لانّ بين عنوان ألعام كالعلم مع عنوان ألخاص كالفسق واسطة هـو غير ألفاسقية ، فغاية مـا يـدل عليه ألتخصيص بعد إستحالة ألاهمال ألنفس ألامرى تقيّد موضوع ألعام بعد ألتخصيص بنقيض عنوان ألخاص كما تقدم تفصيل برهـانه بعنوان أوّل براهين ألمشهور على عدم جواز ألتمسك بالعام فى ألشبهة ألمصداقية ، وهذا ألقائل ممن إستظهر من كلام صاحب ألكفاية (قده) سببية ألتخصيص لتعنون ألعام بأيّ عنوان غير عنوان ألخاص مع أنّ تعنون ألباقى وتقيّده بكل عنوان غيرعنوان ألخاص شيئي وإنطباق كل عنوان غيـر عنوان ألخاص عليه بالطبع لامـن قبل ألتخصيص بمعنى شمول حكم ألعـام للمعنون بجميع تلك ألعناوين شيئى آخـر ، و ألمستفاد من كلام صاحب ألكفاية ألثانى دون ألاول كيف وهو (قده) بصدد بيان أنّ ألخاص لايوجب تنويع ألعام كي يستلزم تعنون ألباقى بعنوان خاص فكيف يلتزم بتعنونه وتقيّده بأيّ عنوان غيرعنوان ألخاص ، نعم يبقى إشكال أنّ مراده (قده) لو كان ماذكرنا فأيّ حاجة إلي إستصحاب ألعدم فى تنقيح ألموضوع إذ المفروض عدم تعنون ألعام بعنوان غيرعنوانه ألذاتى كالعالم وهو محرز بالوجدان فلا حـاجة في إحراز ألموضوع إلى ألاصل ، ولذا

ربما يتوهم مناقضة صدر كلامه مع ذيله ويندفع بامكان جعل ألذيل قرينة على ألمراد من ألصدر بل جعل أوّل الصدر قرينة عليه حيث صرّح أوّلاً وصدّر كلامه بأنَّ الباقي لايكون معنوناً بعنوانٍ خاص ، لكنّك ستعرف وجه هذا ألاصل و بيان ما هو ألحق عندنا .

ثم إنّه (ره) تصدّى لتحقيق حال ألاستصحاب في ألمقام ببيان مقدمات ثلاثة (ألاولى) أنّ ألتخصيص يُنوّع ألعام إلى ألخاص و نقيضه قضاءً لاستحالة ألاهمال ألنفس ألامرى (ألثانية) أنَّ ألاعراض ألطّارية على ألشيئى تارة ينقسم إليها ألمعروض بطبعه كانقسام زيد بالطبع إلي ألفاسق و غيره و نحوه من ألاعراض وهذا ألانقسام أوّليٌّ و أخرى ينقسم إليها ألمعروض بلحاظ ألخارج عن ذاته كانقسام زيد إلى عدم عمرو و عدم غيره و نحو ذلك من ألمقارنات و هذا ألانقسام ثانويٌّ ، وألعرض فى القسم الاول بوجوده و عدمه نعتى فاستصحاب عدمه ألمحمولى ألمطلق من ألازل لايثبت عدمه ألنعتى ألمفروض (ألثالثة) أنّ وجود ألعرض فى طول وجود موضوعه لانّ وجوده وجود فى ألموضوع فوجود ألفسق مثلاً فى طول وجود زيد فعدم ألعرض أيضاً فى طول وجود ألموضوع و بعد ألفراغ عنه فعدمه كوجوده نعتى ، فوزان عدم ألعرض بالقياس إلى موضوعه وزان ألعدم و ألملكة فاستصحاب عدمه ألمحمولي لايثبت عدمه ألخارجى ألنعتى كما لايصحّ إستصحابه في صورة عدم ألموضوع فهذه ألمقدمة تنتج بطلان ألسالبة بانتفاء ألموضوع ،وعليهذا فمثل لاتكرم ألفساق من ألعلماء ينوّع ألعالم فى أكرم العلماءَ إلى ألفاسق وغيره بمقتضى ألمقدمة ألاولى و إستصحاب عدم كون زيد فاسقاً من الازل حينما لم يكن زيد موجوداً أصلاً لايثبت كون زيد ألموجود بالفعل غير فاسق حين ألشكّ فى فسقه بمقتضى ألمقدمتين ألاخيرتين ،لانّ عدم ألفسق ألذى هومن ألانقسامات ألاولية لزيد لم يكن وصفاً له فى ألازل كي يصحّ إستصحابه له فعلاً إذ ألمفروض أنّ معروض هذا ألعرض و هو زيد لم يكن موجوداً فى ألازل و وجود ألعرض كما عرفت طول وجود ألمعروض فمع عدم ألمعروض كيف يعقل وجود عرضه ، فعدم فسق زيد بعدم زيد أمر غير معقول ولذا نقول بأنَّ ألسّالبة بانتفاءِ ألموضوع من ألشّعريات وإستصحاب

عدم ألفسق مطلقاً لايرتبط بزيد فما يجرى فيه ألاستصحاب لايثبت ألمطلوب و ما يجدى لاثباته لايجري فيه ألاستصحاب ، هذا محرَّر كلامه .

و يمكن أنْ يُوجَّه ماذكره في تقريب ألاستحصاب بوجوه ثلاثه أخر (ألاوَّل) أنَّ ألتناقض بينألحكمين كوجوب إكرامألعلماء و عدم وجوبإكرام ألفساقمنهم يستلزم ألتباين بين ألموضوعين وهويستلزم تنويعهما فموضوع ألعام في ألمثال ألعالم ألغير ألفاسق و موضوع ألخاص هوألعالم ألفاسق،ومنألمعلومأنَّإستصحاب عدم ألفسق أزلاً،لا يكفي لا ثبات كون ألمشكوك من أفرادالعام بمعنى كون زيد مثلاً غيرفاسق (ألثاني) أنَّعدم ألتنويع يستلزم إجتماعحكمينمتضادين فيموضوع واحد إذلوكان موضوع و جوب ألاكرام،ألعالم بما هو و موضوع عدم وجوبه، ألفاسق بما هو لزم إجتماعهما في ألخاص أيألعالمألفاسق ضرورةإجتماع موضوعى ألحكمين فيه و ليس كذلك قطعاًفيكشف عن تنويع ألعام إلى ألفاسق وغيره وينتج ألمطلوب(الثالث) أنهّ لولميكن هناك تنويع لجاز ألتمسك بالعام فيألشبهة ألمصداقية مع أنه كما عرفت غير جائز ، و ربما زاد بعض أجلة المحققين دام ظله وجهًا آخر لعدم جريان إستصحاب ألعدم ألازلي في ألمقام و هو أنَّ ألاستصحاب في ألاعدم ألازلية (و إن كان) يجرى بطبعه إذكما يكون لنا وجود رابطي كذلك لنا عدم رابطي فكما أنَّ ألربط بين قائم و زيد موجود في ألخارج كذلك ألربط بين عدميها فتستصحب ذلك ألعدم لا ألعدم ألمحمولي كي يقال بأنه مثبت (إلاأنَّ) هذا ألاستصحاب لاعرفية له في أمثال ألمقام كعدم ألقرشية إذ ألعرف يعتبر في مثل ألقرشية ثبوت هذية للمرئة وألاستصحاب قاصر عنإثبات ذلك فدليل ألاستصحاب كلاتنقض منصرف عن مثله فلهذا لايجرى إستصحاب ألعدم ألازلي .

أقول وفي ألجميع نظر أما أولى مقدماته ألثلاث ألتي بنى عليها تقريب عدم جريان ألاستصحاب فلما أشرنا إليه غيرمرّة منأنَّ لحاظ ألموضوع بوصف ألاطلاق غير لازم في ألخروج عن ألاهمال ألنفس ألامري بل يكفي لذلك لحاظه بذاته معرّاة عن كل قيد حتى ألاطلاق ، وأنَّ ألخاص لايدلّ اثباتاً على تنويع ألعام بشيئى من ألدلالات ألثلاث أمّا ألمطابقة فواضح و كذا ألتضمن لاسيّما على مذاقه من إنكار

ألدلالة ألتضمينة رأساً ، و أمّا ألالتزام فلعدم لزوم عقلي ولا غيره ، و أمّا ألثانية من مقدماته أعنى إنقسام ألشيئى إلى أعراضه أولاً و إلى مقارناته ثانياً فلانّ مجرد كون ألانقسام إلى ألاعراض أوّلياً و بالطبع لايوجب كون عدم ألعرض نعتيّاً مضافاً إلي أنّ ألعدم لايعقل أنْ يكون ناعتاً ، وما تقدم من بعض أجلّة ألمحققين من دعوى ثبوت ألعدم ألرّابطى كوجوده ممنوعٌ بكلا شقّيه فليس لنا وجود رابطى فضلاً عن عدمه إذْ ليس هناك فى ألخارج فى ألعقود ألهليّة ألمركبة مثل هل زيد قائم وراءَ وجودى حاشيتى ألقضية هما زيد وقائم فى ألمثال وجود آخر وسيط بين ألوجودين حتّى يُسمّي بالو جود ألرابطى ، أمّـا ألرَّبط ألمستفاد من ألتنوين فى ألمحمول فهو إنّما يكون فى عـالم عقد ألقضية أعنى وعـاءَ ألذهن للاشارة إلى تحقق ألمحمول في ألموضوع خارجاً ، من غير أن يكون لهذا ألتحقق وجود آخر وراءَ وجود نفس ألمحمول ومطابَقٌ خارجى غير ذلك حتى يكون رابطياً ، و قد ذكرنا تفصيل ذلك فى أوّل ألكتاب فى ألمعاني ألحرفيّة عند ذكر كلام بعض ألمحققين (قده) ألذى إدّعى أنّ ألمعنى ألحرفى وجود رابطي هو وجود لافى نفسه وبذلك جعله كالمعنى ألاسمى فى ألاستقلال ، كما ذكرناه فى كتاب ألطهارة وبذلك أبطلنا غائيّة ألكون علي ألطهارة للطهارات ألثلاث وكون سائر ألغايات غايات لتلك ألغاية كما إدّعاه هذا ألقائل مبتنيًا على تصوره ألوجود ألرابطى في ألخارج، مع أنّه لوسلّمنا ألوجود ألرابطي نمنع ألعدم ألرابطى إذ غاية ألامر أنّ ألنعت معدومٌ للموضوع عند عـدم وجود ألمحمول بمعني سلب ألربط عنه أمّا كون عدم ألنعت ناعتًا لوجود ألموضوع بمعنى ربط ألسلب به فلايقتضيه ذلك أصلاً ، فاللّازم فى صدق زيد ليس بقائم عدم ربط للقيام بزيد و عدم كونه نعتًا له على هذا ألمبنى سواءً كان لاجل عدم وجود ألمحمول بعدم تحقق قيامٍ فى ألخارج حتى يـوجد فى زيد أم لاجل عـدم وجود ألموضوع بعدم تحقق زيد في ألخارج حتى يوجد فيه ألقيام لاربط عدم ألقيام بزيد و كونه نعتاً له (وبالجملة) فبانتفاءِ كل واحدة من حاشيتى ألقضية يصدق عدم تلك ألقضية ونقيضها ، نعم قد يؤخذ ألسلب عنوانًا للوجود بنحو من ألعناية فى جانب ألمحمول مثل زيد لاقائم فتسمّي القضية معدولة ألمحمول لكن لاجل إشراب معنى

ٱلوجود فيٱلسلب بمعنى إنتزاع عنوان وجودى منه وجعله محمولاً ولذلك سمّيت ٱلقضية موجبة فالنسبة ايجابية وأين هذا من كون ٱلعدم ناعتاً و رابطيا .

ومن نفس هذا ٱلبيان ظهر فساد ٱلثالثة من مقدماته وأنَّ كون وجود ٱلعرض وجوداً فى ٱلموضوع وفى طوله لايستلزم كونه ناعتاً فيكون لكونه فى ٱلموضوع وجود وراءَ وجود ٱلموضوع و وجـود ٱلعرض كما لا يستلزم كون عدمه ناعتاً و منحصراًبصورة وجودٱلموضوع حتى تكون ٱلسالبة بانتفاء ٱلموضوع منٱلشّعريات، حيث عرفت صدق نقيض ٱلقضية فى صورة أنتفاء إحدى حاشيتيها وأنَّ عدم ٱلعرض بالنسبة إلي موضوعه ليس من قبيل ٱلعدم و ٱلملكة مطلقاً بل من الايجاب وٱلسلب إلا إذا إقتضي ٱلمعروض بذاته ذلك ٱلعرض وإستند عدمه إلى خللٍ من جهة وجود ٱلمانع كالعمى وٱلبصر للحيوان إذمقتضى ذات ٱلحيوان بخلقته ٱلاولية كونهذابصر فعدمه كالعمى مستندٌ إلى مانع فيمراحل تكوّنه فى ٱلرَّحم أو فى عالم ٱلدنيا فمثله يكون من ٱلعدم وٱلملكة ، فجعل ٱلاعراض طرّاً من هذا ٱلقبيل مخالف للوجدان و إتفاق أرباب ٱلميزان (فان قلت) هلاّيكون ٱلعدم مضافاً إلىٱلعرض وأليست إلاضافة أمراً وجوديّاً موجوداً بينهما فهو عبارة عن ٱلربط و هو ٱلمحقق للنعت فكونٱلعدم ناعتاً أمرقهرى ولذا قيل بأنَّ ٱلعدم ٱلمضاف له حظٌّ من ٱلوجود بل يترتب عليهٱلاثر ٱلوجودى (قلت) كلاّ لايعقل أنْ يكون هذه ٱلاضافة أمراً وجوديّاً موجبًا للرَّبط و ٱلنعت بداهة أنَّ ٱلعدم عدمٌ ومتوغِّلٌ فى ٱلابهام وٱلليسيّة ولاميز فيٱلاعدام منحيث ٱلعدم فليس لشيئى من ٱلاعدام أثرٌ وجوديٌّ ، ولمزيد ٱلتوضيح نقول هناك خلاف بين ٱلقوم فى أنّ ٱلنّسب فى ٱلقضايا الايجابية وٱلسلبية متحده أم لا بمعنى أنَّ ٱلنسبة موجود فيٱلجميع ففى بعضها ايجابيه وفي بعضهاسلبيةأولانسبة فىٱلسلبيات بلمفادها سلبٱلنسبةوٱلربطبينٱلحاشيتين،وٱلحقفى تلك ٱلمسئلة أنّمفادٱلقضايا ٱلسلبيةإنماهو سلبٱلنسبة وٱلربط بينطرفيها لاوجودنسبة سلبية بمعنىربطٱلسلبضرورةَ أنّالنسبة لا يعقل أنْ تكون سلبية كيف وٱلنسبه وٱلربط أمرٌ وجودى فلا يعقل إتصافه بنقيضه أى ٱلسلب و ٱلعدم ، فالمعقول فى ٱلسلبيات إنما هو رفع ٱلنسبة وسلب ٱلربط بين حاشتيى ٱلقضية فما يقال من أنَّ الايجاب و ٱلسلب فى ٱلقضايا عبارة عن ٱلوصل و

الفصل بين شيئين وهما نسبتان فنفس النسبة ايجابية وسلبية مدفوع بأنّا نسلّم كون السلب عبارة عن الفصل لكنّه لايستلزم كونه نسبة كي تكون سلبية إذ الفصل حفرة عدمية وفراغ من الوجود بين الحاشيتين فلايعقل أنْ تكون هناك نسبة ، بل الموجود كما عرفت إنما هو رفع النسبة وسلب الربط بينهما ومعلوم أنَّ هذا الرفع والسلب كما يتحقق بانتفاءِ هذه الحاشية أي المحمول مع وجود الموضوع كذلك يتحقق بانتفاءِ تلك الحاشية أي الموضوع المستتبع لانتفاءِ المحمول أيضًا ، فنقيض الموجبة سالبتان إحديهما بانتفاءِ المحمول والاخرى بانتفاءِ الموضوع و من هنا يعلم أنَّ التصديق بوجود السالبة بانتفاءِ الموضوع إنما هو من أوليّات العقول و بديهيات النفوس .

و من جميع ذلك يظهر أنَّ المركب المشكوك وجوده فعلاً أي العرض و المعروض ولولاجل الشك في وجود أحدجزئيه كوجود العرض عقيب وجود معروضه كزيد القائم أو المرأة القرشية أو العالم الفاسق حيث كان معدوماً أزلاً نستصحب عدمه الازلي فعلاً كما أنَّ خصوص أحد جزئيه المشكوك وجوده فعلاً أي العرض أيضاً حيث كان معدومًا أزلاً بانعدام معروضه نستصحب عدمه الازلى فعلاً بلا إرادة جعل عدمه ذلك ناعتًا لموضوعه الموجود في الخارج بالفعل كما لا يستلزمه إثباتاً بل يستحيل ثبوتًا (فماتقدم) من بعض أجلّة المحققين[1] دام ظله من عدم عرفيّة لمثل هذا الاستصحاب لانَّه قاصر عن إفادة هذية المرئة أي الغير القرشية مدفوع مضافًا إلى ماعرفت من أنّهُ لا يستلزم الناعتية و ليست مرادة و لا معقولة كي يلزم إحراز هذية المرأة أي الغير القرشية بأنّ إثبات هذيّة المرأة على تقدير لزومه إنما يلزم في القضايا الخارجية دون الحقيقية اعني على نحو فناء العنوان في المعنون وقضايا الاحكام الشرعية من هذا القبيل ، فخروج القرشية عن كبرى تحيّض المرأة إلى خمسين و إختصاصها بالتّحيُّض إلى ستين إنّما وقع على نحو القضية الكلية لاالشخصية غاية الامر إنطباق تلك الكلية علي كل واحدة من صغرياتها الخارجية حين تحققها في الخارج يكون على نحو الانحلال العقلي ، فاستصحاب عدم قرشية هذه المرئة من الازل بعدم المرئة كاف للمدعى بلا لزوم إثبات هذية أي إتصاف هذه المرأة فعلاً بعدم القرشية .

[1] البروجردى (ره)

نعم هنا تفصيل آخر لبعض الاعاظم (ره) فى إستصحاب الاعدام الازلية هو أنّ الموضوع تارة يفرض ذات الشيئي بلا تقدير وجوده و تقيده بقيدٍ مّا كأن يجعل موضوع العصمة فى قوله : الكرُّ عاصم : ذات الكرّ بما هو كرٌّ و حينئذٍ لامانع من إستصحاب عدمه الازلى ولايتطرق فيه شبهة الاثبات والناعتية ، وأخرى يفرض بعد وجود الشيئي وتقيد وجوده بقيدٍ مّا كأن يجعل موضوع العصمة هو الماءُ بعدما وجد وبلغ كرّاً فقوله (ع) ماء الكرّ عاصم: معناه أنّ الماءَ إذا وجد وبلغ قدر كرٍّ يعصم و حينئذ يكون الموضوع متأخراً عن الذات بمرتبتين إحديهما وجوده والاخرى تقييده بمثل الكرية فاستصحاب عدَم الكرية مطلقًا لايثبت هذه الحصة من عدم الكرية أى المفروضة فى طول ذات الماء بمرتبتين (وبالجملة) فعدم الكرية المطلقة غير عدم الكرية فى هذه المرتبة والذى يجدى لرفع العصمة إثبات الثانى ومجرى الاستصحاب هو الاوّل فهذا النّحو من إستصحاب العدم الازلى لايجرى لمحذور الاثبات (أقول) ليته (قده) خرق هذا الحجاب الاخير أيضاً عن وجه الحقيقة كي يصل إلى صراح الحق فى إستصحاب الاعدام الازليَّة ، إذمع تسليم عدم الناعتية كما يبتنى عليه الالتزام بصحة جريان الاستصحاب فى القسم الاوّل لا يبقى مجال إشكال لجريانه فى القسم الثاني لانّ الكرية فى هذه الرتبة كانت معدومة أزلاً بانعدام موضوعها فنشك فى حدوثها فنستصحب عدمها ولانريد جعل ذلك العدم المستصحب نعتاً بالفعل لهذا الموضوع الموجود فى الخارج، ومع الالتزام بالناعتية كمايبتنى عليه الالتزام بعدم صحة جريان الاستصحاب فى القسم الثاني لايبقى مجال للالتزام بجريانه فى القسم الاوّل ، وإن شئت قلت إنّ العدم لايتحصّص بحصصٍ لماعرفت من أنّه لاميز في الاعدام من حيث العدم فلافرق بين العدم في الرتبة المتأخرة عن الذات وبين العدم فى رتبة الذات من حيث المسبوقية بحالة أزلية توجب صحة إستصحابها، فكمايفرض وجود الموضوع فى القسم الثانى فى طول الذات بمرتبتين وإن كانتا فى الحقيقة في رتبة واحدة كذلك يفرض عدمه فى تلك المرتبة وهكذا فى القسم الاول، فالفرق بين القسمين فى غير محلّه لاسيّما مع كون قضايا الاحكام الشرعية قضايا حقيقية بمعني فناء العنوان فى المعنون كما أسلفناه في محلّه بل الحق جريان إستصحاب العدم الازلى مطلقاً .

ومن هنا يعلم صحة مافويناه سابقامن جواز ألتمسك بالعام في ألشبهة ألمصداقية للخاص إذا كان ألعام وألخاص من قبيل ألمقتضى وألمانع بانْ يكون للعام عنوان واحد كالعالم في أكرم العلماء وللخاص عنوانان كالعالم والفاسق في لاتكرم ألفساق منهم ، فانّ مجرد ألشك في موضوع ألخاص لعدم إحراز أحد عنوانيه كالفاسق كاف في عدم ترتّب حكمه ألمضادّ مع حكم ألعام وألمفروض إحراز موضوع ألعام أيْ ألعنوان ألواحد كالعالم فيترتب عليه حكمه بمقتضي إطلاقة مالم يحرز ألعنوان ألآخر ألمحقّق لموضوع ألخاصّ ألمخلّ بذلك ألحكم ، و من هذا ألبيان يعلم أنّ ألمراد بما قرع سمعك من قاعدة ألمقتضى وألمانع وشككت في سنده انماهو ألاصل أللفظي أي ألتمسك بأصالة العموم مالم يحرز موضوع ألخاص ألذى يُخرج ألفرد عن ألعموم و ليس ألمراد به ألتمسك بقاعدة مستقله وراءَ ألاصل أللفظى كي يستشكل فيه بأنه لاسند لهذه ألقاعدة من ألشّرع ولا ألعقل، ضروره أنّ ألعقلاء لايعتنون بمجرد ألشك في ألمانع أعنى موضوع ألخاص في رفع أليد عن ألاصل أللفظى أعنى أصالة ألعموم ، ومـن هنا ينقدح أنّ ألتمسك بأصالة عدم المانع في ألمقام إنما هو لدفع إحتمال وجوده وإقناع ألنفس لمن لم يقنع بذلك بلاإحتياج إليه في جواز ألتمسك بالعامّ، وحيث أنّ ألاصول عبارة عن كشف ألمرتكزات ألعرفية و صياغهافي قوالب ألاصطلاحات ألعلمّية فقد إصطلحنا في الاصول عن هذا ألامر ألارتكازي ألذّى عليه ديدن عرف ألعقلاءِ في محاورتهم أعني عدم ألاعتناء باحتمال ألمانع كالخاص في مقابل إحراز ألمقتضى كالعام باستصحاب ألعدم ألازلى للمانع فما قيل مـن أنّ ألعرف لايلتفت إلى مثل هذا في ألتّمسك بالعام و أنّه إصطلاح مدرسي قد إخترعناه كأنّه ذهول عن كشف ألارتكازات ألعرفية في ضمن ألاصطلاحات ألعلمّية (وبالجملة) فالاصل غير محتاج إليه و مع إرادة إجرائه لدفع إحْتمال ألمانع غير ممنوع و غير خارج عن طريقة ألعرف وألعقلاء .

و لتوضيح المقام بأزيد ممـا تقدم نقـول هناك إشكال عويصٌ فـي ألاصل ألمزبور أي استصحاب عـدم ألمانع أزلاً في ألشبهات ألمصداقية هـو أنّه لامجال لجريانه مطلقاً إذ ألتخصيص لا يخلو إمّا بنوّع موضوع ألعام أولا، فعلى ألاول بـأنْ

يكون لا تكرم ألفساق من ألعلماء سبباً لتنويع ألعالم فى أكرم ألعلماءإلى ألفاسق و غيره لامجال لاستصحاب عدم ألفسق فى ألعالم ألمشكوك كونه فاسقاً لانه لايثبت القيد المأخوذ فى موضوع ألعام ألّذى به يتحقق أحد ألنّوعين أعنى كون ألعالم غير ألفاسق، إلّاعلى ألقول بالاصل ألمثبت ولا نقول به، و على ألثاني بأنْ لا يكون خروج ألفاسق عن أكرم العلماء سبباً لدخول قيد عدمي هونقيض ألفاسق فى موضوع العام بل يبقى موضوع ألعام على ماكان عليه قبل ألتخصيص من كونه مجرد عنوان ألعالم لامجال لاستصحاب عدم ألفسق فى مشكوكه ضرورة إحراز تمام ما هو ألموضوع لحكم ألعامّ في ذلك ألفرد ألمشكوك وهو عنوان ألعالم فيترتب عليه حكمه بلاحاجة إلى ألتّشبّث باستصحاب عدم موضوع ألخاص أى ألفسق. فعلى أيّ تقديرٍ لامصحّح للاصل ألمزبور في ألمقام، و نقول فى دفع هذه ألعويصة إنّ ماذكر من عدم حاجة إلى ألتّشبّث بالاستصحاب فى صحة ألتمسك بالعام فى ألشبهات ألمصداقية هو غاية آمالنا بل ضالتنا ألمنشوده، وتوضيحه أنّانختار ألشقّ ألثاني وهو عدم كون ألتخصيص منوّعاً لمافصلناه سابقاًو حينئذ نقول لايخلو إمّا أنْ يكفي مجرد ألشك فى ألمانع أعنى موضوع ألخاص في صحة ألتّمسك بالعام لماعرفت من عدم إعتناء عرف ألعقلاء باحتمال ذلك فى مقابل أصالة ألعموم أوْلا يكفى ذلك بل لابد من دفع إحتمال ألمانع ثم ألتمسك بالاصل أللفظي، فعلي ألاوّل لا نحتاج إلى إجراءِ ألاستصحاب ألمزبور ولا نتشبّث به أصلاً و على ألثانى نتمسك بالاصل ألمزبور لدفع إحتمال ألمانع بلامحذور فيه من شبهة ألاثبات و نحوها لما عرفت آنفا ، فعلى أيّ تقدير لايبقى مجال دغدغة فى صحة ألتمسك بالعام فى ألشبهة ألمصداقية فالتمسك بالاستصحاب إنّما هو لتتميم ألمدّعى علي أيّ تقديرٍ ، ثم إنّ بعض ألمحققين (قده) فى تعليقته على ألكفاية وجّه تصحيح هذا ألاصل بأنّ ألعام له دَلالة مطابقية على ألسّريان في جميع أفراد ألمفهوم و كونها بأجمعها مرادة للمتكلم و دلالة إلتزامية على عدم ثبوت ألمنافات بين عنوان ألعام مع عنوانٍ مّا آخر ، وألتخصيص يناقض ألدلالة ألثانية حيث يكشف عن ثبوت ألمنافاة بين عنوان ألخاص مع عنوان ألعام وحيث أنّ هذه ألمنافاة مشكوكة غيرمحرزة فى ألفرد ألمشكوك كالعالم ألمشكوك كونه فاسقاً فاستصحاب ألعدم ألازلى لعنوان ألخاص

كالفاسق فى ألفرد ألمشكوك حافظ للدلالة ألالتزامية للعام ومحرز لهـا فى هذا ألفرد، لكنّك عرفت سابقاً عـدم ثبوت دلالةٍ إلتزاميةٍ للعام ولو سلمنا ثبوتها فلا يجدى الاستصحاب لاحرازها .

ثم إنّ بعضهم إستظهر من عبارة ألكفاية فى ألمقام تعنون ألعام بعد ألتخصيص بكل عنوانٍ عدا عنوان ألخاص وإدّعى أنّه مراد صاحب ألكفاية (قده) بشهادة تمسّكه بأصالة عدم ألانتساب إلى قريش إذ مع عدم تعنون ألعام بعنوان لاحاجة إلي ألتمسك بذاك ألاصل و قرّب ألاستصحاب بأنّ ألمراد ليس إثبات عـدم قرشية هذه ألمراة بالاستصحاب كى يتطرق إليه إشكال ألاثبات ، بل حيث أنّ عنوان عدم ألانتساب إلي قريش من ألعناوين ألتى يتعنون بها ألعام عدا عنوان ألخاص فعنوان ألمرأة ألمحرز بالوجدان فى ألفرد ألمشكوك نضمّه إلى عنوان عدم ألانتساب إلى قريش ألمحرز بالاصل ، و هذا ألموضوع ألمركّب من جزئين أحرز أحد هما بالوجدان و ألآخر بالاصل نجعله كاشفاً عن ألعنوان ألواقعى للعام حيث ينطبق عـليه ، لكنّك عرفت سابقاً أنّ مراد صاحب ألكفاية (قده) من ألعبارة ليس تعنون ألعام بكل عنوان عدا عنوان ألخاص كما توهم بل عدم تعنونه و قابليته للانطباق علي كل عنوان ، أما ألتمسك بالاصل فقد إتضح وجهه مما مرفتد بر فى ألمقام فانّه دقيق .

ثم إنّ ألشبهة ألمصداقية للعام قد تكون من غير جهة ألتخصيص كما إذا شك فى صحة ألوضوء بالماء ألمضاف فيما إذا نذر أنْ يتوضؤ بذلك فيشك فى صحة ألوضوءِ من جهة عموم أوفوا بالنذور له ،فهل يمكن ألتمسك بالعام لصحته لانّ عموم أوفوا بالنذور يقتضى وجوب ألايتان بذلك ألوضوء و حيث لايجب ألـوفاءُ بما لا يكون صحيحاً قطعاً فيكشف ذلك عن صحة ألوضوء أم لايمكن؟، قد يقال بالاوّل مؤيداً بمادل على صحة ألاحرام قبل ألميقات وألصّيام فى ألسفر مع قضاءِ ألادلة ألتعبدية بعدم جواز ألصوم فى ألسفر ألمستلزم فساده و بعدم مشروعية ألاحرام قبل ألميقات كالصلاة قبل ألوقت ،فكما يكشف هذا ألدليل عن صحة ألصوم وألاحرام ألمزبورين فليكشف عموم دليل ألوفاءِ عن صحة ألوضوء ألمزبور ، لكن صـاحب ألكفاية وفاقاً لما فى تقريرات ألشيخ ألاعظم (قدهما) إختار ألثانى بتقريب أنّ أدلة ألاحكام

الثّابتة للموضوعات بعنوانيها الثانوية لا تتكفل الاحكام الثابتة لها بعناوينها الاولية حتى يمكن رفع الشك عن هذه الاحكام بها لدى الشك فيها ، كوجوب إطاعة الوالد في الافعال المحرمة أو الواجبة فيما إذا أمر بالجلوس في مجلس الغناء أو نهي عن فعل أحد الواجبات فيشك في جواز فعل الاوّل و ترك الثاني فلا يمكن كشف هذا الحكم من دليل حكم العنوان الثّانوي كعموم وجوب إطاعة الوالد فيتمسك بهذا العموم لجواز الاوّل و عدم وجوب الثّاني ، فكذا في المقام لايمكن التمسك بعموم أوفوا بالنذور لصحة الوضوء بمايع مضاف (وبالجملة) فلو لم يكن للفعل بعنوانه الاوّلي حكم أمكن التّمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء بالنذر لجوازه بعد فرض القدرة على أصل الفعل أمّا إذا كان له حكم بعنوانه الاوّلي و حكم آخر بالثانوي يقع التّزاحم بين مقتضييهما ، فلو كان أحد هما أهم كان هو المقدّم وإلّا لم يؤثّر شيئي منهما فراراً عن لزوم التّرجيح بلامرجّح بل يحكم على الفعل بحكم آخر كالا باحة إذ كان الحكمان الوجوب و الحرمة ، أمّا التأييد بما ذكر فيندفع بأنّ صحة الصّوم في السّفر و الاحرام قبل الميقات في صورة النذر إنّما هو لدليل خاص فلابدّ من التوفيق بين دليلي الصحة و عدم الجواز بأحد وجوهٍ ثلاثة ، إمّا كشف دليل الصحة عن إنقلاب الصّوم في السّفر و الاحرام قبل الميقات عن عدم الرجحان الذاتي إلى الرُّجحان بسبب النّذر أو كشفه عن إنطباق عنوان راجح عليهما ملازم مع تعلق النّذر بهما أو الالتزام بكفاية الرُّجحان الطّاري عليهما من قبل النّذر في صحتهما ، و دليل الوفاء بالنذر و إن كان توصّلياً لا يكفي في عبادية العبادة إلّا أنّ متعلق النّذر في نفسه قربي فتعلق الامر به كاف في صحة الاتيان به قربيّاً و إن لم يصح الاتيان به قربيّاً قبل ذلك .

أقول هناك جهتان من البحث (إحديهما) أنّ كون الوضوء بمايع مضاف فرداً لعموم أوفوا بالنذور بمعنى إنعقاد النّذر فيه غير معلوم من أوّل الامر لمادلّ على أنّه لانذر إلّا في طاعة الله ولم يعلم كون ذلك الوضوء طاعة له تعالى حتى ينعقد فيه النذر و يصير من أفراد العام فهو من الشبهات المصداقية لنفس العام و الشبهة فيه إنّما هو من جهة نفس التخصيص و حيث يكون دليل الخاص ناظراً إلى ايجاد قيد

وجودى فى ألعام هو كون ألنذر فى طاعة ألله تعالى فلا يمكن ألتمسك بالعام فى ألشبهة ألمصداقية كما تقدّم تفصيله (ثانيهما) أنّه على فرض تطبيق عموم أوفوا بالنّذور على مانحن فيه هل يمكن كشف صحته عن ذلك أم لا؟، وألظاهر من كلمات صاحبى ألتقريرات و ألكفاية (قد هما) كون نظر هما فى ألمقام إلى ألجهة ألثانية دون ألاولي حيث عنو نا ألبحث بكون ألشبهة من غير جهة ألتخصيص وإن كان لايظنّ بأحدٍ من ألعلماءِ ألتمسك بالعام في هذه ألجهة ، و كيف كان فالحق في هذه ألجهة مع ألشيخ ألا عظم وصاحب ألكفاية (قد هما) من عدم جواز ألتمسك بالعام لصحة ذلك ألوضوءِ و ألسّرفيه أنّ أصالة ألعموم أصل مرادى كاشف عن كون مفاد ألعام بماله من ألمفهوم مراداً للمتكلم فيشمل حكم ألعام جميع أفراد ذلك ألمفهوم أمّا مصداقية بعض تلك ألافراد لعامٍ آخر كالوضوء ألقربى في ألمقام أو عدم ألمصداقية فهو خارج عن حوصلة هذا ألاصل أللفظى أعني دليل ألعام في عالم ألاثبات ،فعموم أوفوا بالنّذور إنّما يقتضي وجوب ألوفاءِ بهذا النذر أمّا أنّ متعلقه صحيحٌ فلا يدل عليه .

أمّا ألتأييد فقد يقال بفساده لانّ دليل صحة ألنّذر فـي ألسّفر و قبل ألميقات كاشف عن ألفرديةفى ألمثالين بخلاف ألمقام فلا كاشف عن فردية ألوضوءِ بمايع مضاف للعموم فقياس أحد هما بالآخر مع ألفارق ، و قد يوجّه بأنّه كما أنّ دليل ألصحة كاشفٌ عن ألفردية فى ألمثالين كذلك عموم ألوفاءِ كاشفٌ عن فردية ألمشكوك فى ألمقام و يندفع بوضوح ألفرق بين ألمقامين لانّ دليل ألصحة هناك يوجب ولو بالكشف جعل ماليس بفرد للعموم فرداً له بخلاف ألمقام اذ غايته كشف ألعموم عن فردية ألمشكوك له و هو خارج عن حوصلته . أمّا تحقيق حال نذر ألصّوم فى ألسفر و ألاحرام قبل ألميقات فهناك أدلة ثلاثة أحدها مادلّ علي أنّ ألصّوم فى ألسفر غير جائز و ألاحرام قبـل ألميقات كالصلاة قبل ألوقت غير مشروع و هـذا يقتضي مبغوضية ذات هذه ألعبادة ثانيها مادلّ من ألاجماع وألضّرورة على إعتبار ألرّجحان ألذاتى فى متعلق ألنذر و هذا يقتضي عدم صحة نذر ألصّوم فى ألسّفر و ألاحرام قبل ألميقات لعدم رجحانهما ألذاتى بمقتضى ألدليل الاول ثالثها مادل على صحة نذرهما فيمكن ألتوفيق بين هذه ألادلة ألثلاثة بتقريبات (ألاوّل) أنّ ألعبادة أي ألحضور

لدى ألربّ تعالى كالـصلاة و ألصّيام و غيرهما تكون بالذات و بطبعها و عنوانها ألاوّلـي راجحة ، فالمولى ألذى تريد ألحضور لديه إذا نهى عـن فردٍ من ألعبادة كالصّوم في ألسّفرو ألاحـرام قبل ألميقات كشف ذلك عـن أنّ تلك ألعبادة بذلك ألعنوان ألثّانوى كالوقوع فى ألسفر أو قبل ألميقات مبغوضة للمولى ذاتاً إذلاحضور في صورة ألنهى عنه كما فى صلاة ألحائض ، فاذا أمر بذلك ألفرد من ألعبادة بعنوان ثالثٍ كوقوعها متعلق ألنذر كشف ذلك عـن أنّ عنوان مبغوضية ألعبادة ذاتاً تبدل بسبب ذاك ألعنوان إلى ألمحبوبية ذاتاً وهذا مما لاإمتناع فيه لدى ألعقل ثبوتاً فيمكن حمل ألدليل عليه إثباتاً فى عالم ألجمع بين أنحاء ألادلة (ألثّاني) أنّ صحة تعلق ألنذر بهما يكشف عن طروّ عنوان راجح عليهما ملازم مع نذرهما (ألثّالث) أنّ ألرّجحان ألطّارى من تعلق أمر ألوفاء بتلك ألعبادة كاف فى صحة ألاتيان بها قربيّاً لقربيتها ذاتاً بكشف من دليل صحة ألنذر فذلك يخصص عموم مادل على إعتبار ألرُّجحان ألذاتى فى متعلق ألنذر بلا منافاته مع توصلية ألامر بالوفاءِ ، لكن ألتقريب ألاخير موقوف على نظر أوفوا بالعقود إلى ألحكم ألتكليفى أعنى وجوبَ ألوفاءِ لا ألـوضعي أى أللزومِ وإستقرار ما إلتزام به ألناذر أو نحوه فى ذمته وقد إستشكلنا فى ذلك فى محله و قوّينا نظره إلى ألحكم ألوضعي دون ألتكليفي ، فالتوفيق بين هذه ألادلة منحصر فى ألتقريبين ألاوّلين ، إلاّ أن يلتزم بصيرورة ألفعل قربيّاً بنفس ألبناءِ على ألاتيان به على نحو ألقربة إذ مجرد تعلق ألامر بالوفاءِ حتى مع كونه حكمًا تكليفيّاً لا يصلح لجعل غير ألقربىّ قربيًا لانّ ألامر ألتّوصلى لايصلح للتعبد به، لكن مجرد ألبناء على ألتعبد بالفعل لا يجعله قربيّاً بعد فرض عدم رجحانه ألذاتى (و بالجملة) فلم نفهم معني محصَّلاً لثالث ألوجوه ألتى ذكرها صاحب ألكفاية (قده) للتوفيق بين هذه ألادلة .

ثم إنّه لوعلم بعدكون فرد محكومًا بحكم ألعام لكن شك في أنّه من أفراد ألعام حتى يكون خروجه على نحو ألتخصيص أم لا حتي يكون ألخروج على نحو ألتخصّص فالمشهور بين ألاصوليين إمكـان ألتمسك بالعام لا ثبات عدم فرديته ، و هو ألكلام ألمعروف من تقدم ألتخصص علي ألتخصيص لدى ألدوران بينهما ،

وألتحقيق أنّ تقدم ألتخصص إن كان تقدمه بما هو مع قطع ألنظر عن ألعام فهو حقٌ لا مرية فيه إذ ألتخصيص أمر حادث مسبوق بالعدم محتاج إلى علة كلا نكرم زيداً ألعالم فما لم يثبت يكون مقتضى ألاصل عدمه، وإن كان كشف ذلك من ناحية ألعام فهو فاسد لانّ أصالة ألعموم أصل مراديٌّ كاشف عن أنّ ما يفهم من اللفظ بجميع أفراده مراد للمتكلم فالكشف عن فردية مشكوكها للعام خارج عن حوصلته (و دعوى) وجود ألملازمة خارجًا بين عموم ألحكم لافراد ألعام مع خروج غير ألمحكوم بحكمه عن أفراده إذ معنى يجب إكرام ألعالم أنّ كل ما فرض كونه من أفراد ألعالم يجب إكرامه فينتج بعكس ألنقيض أنّ كل ما لا يجب إكرامه ليس من أفراد ألعام و ألمفروض أنّ هذا ألفرد غير محكوم بحكم ألعام فليس من أفراده (مدفوعة) بأنّ أصالة ألعموم أصل إثباتى لا ثبوتى بمعنى أنّ حكم ألعام ثابت لكل ما أحرز كونه فرداً للعام أمّا مالم يحرز فرديّه فهو غير متكفل لحكمه و لو كان من أفراده ثبوتاً و عكس ألنقيض غيرمنعقد فى أللفظ حتى يستفاد من أصالة ألعموم، فلقد أجاد جمعٌ من ألاصحاب حيث أنكر واعكس ألنقيض لكن ماذكروفى وجهه من عدم إنفهام عكس ألنقيض من أللفظ عرفًا أوأنّه إصطلاح منطقى لايرتبط بمداليل ألالفاظ أو نحو ذلك مما ذكره بعض ألاساطين (ره) و غيره غير وجيه بل ألوجه فى ذلك ما قلناه من أنّ أصالة ألعموم أصل إثباتى لا ثبوتي ، هذا كله إذ اعلم بأنّ ذلك ألفرد محكوم بغير حكم ألعام أمّا إذا شكّ فى ذلك بأن وقع ألفرد طرف ألمعلوم إجمالاً كما إذا تردد زيد بين شخصين عالم و جاهل و ورد لاتكرم زيداً فنعلم إجمالاً بعدم وجوب إكرام أحد ألشخصين إمّا زيدألعالم حتى يكون تخصيصا فى عموم أكرم ألعلماء أوزيد ألجاهل حتى يبقى ألعموم بحاله (فقد يقال) كما إختاره بعض ألاساطين (ره) بأنّ عموم وجوب ألاكرام لكل فرد من أفراد ألعالم يدل بالالتزام على ورود حكم عدم وجوب ألاكرام على زيد ألجاهل ضرورة حجية مثبتات ألاصول أللفظية فبذلك ينحل ألعلم ألاجمالى (وقد يناقش) فيه بأنّ غاية مايدل عليه ألعام ثبوت حكمه لكل واحد من أفراده أما إنحلال ألعلم ألاجمالي بسببه فى لبّ ألامر فهو خارج عن حوصلته (و فيه) أنّ مراد ألقائل ليس ألانحلال ألواقعى و تعيين مصبّ

ألمعلوم بالاجمال بالعموم بل ألظاهرى فى مرحلة إثبات حكم ألعام و أنَّ ذلك ألفرد كزيد العالم باق علـي حاله من ألمحكومية بحكم ألعام و لذا قيّد بعضهم ألانحلال بالحـكمى و يبعد جدّاً إرادة بعض ألاساطين (ره) أيضاً غير ذلك (وألتحقيق) أنَّ نسبة لا تكرم زيداً بالقياس إلـي كل واحد من ألشخصين لمّا كانت متساوية يقع ألتعارض فـي زيد ألعالم بين هذا ألدليل و بين أصالة ألعموم و ألاصل أللفظى لمّا كان أمارة ضعيفة فلا يصلح لمعارضة ألدليل بل محكوم به فيحكم على زيد ألعالم بعدم وجوب إكرامه .

فصل فيجـواز ألعمل بالعام قبل ألفحص عن ألمخصص و فى مقدار تأثير ألفحص و لزومه فهنا مقامان (ألمقام ألاوّل) فى جواز ألعمل قبل ألفحص وعدمه ومحل النّزاع كما حرّره في ألكفاية أنَّ أصالة ألعموم هل هـى متَّبعة مطلقاً أو بعد ألفحص عن ألمخصِّص وأليأس عن ألظّفر بهبعد ألفراغ عن مقدمات ثلاث ،ألاولى أنَّ أصالة ألعموم متبعة بالخصوص إجمالاً للاعمّ من ألمشافه و غيره من باب ألظّن ألنوعى ، ألثّانية عدم ألعلم تفصيلاً بورود تخصيص على ألعموم ، ألثّالثة عدمألعلم إجمالا بذلك ، فلامجـال للاستدلال لعدم ألجـواز بـأنَّ ألخطاب مختص بالمشافه فغيره لابدّأن يفحص أوبأنّا نعلم تفصيلاً أو إجمالاً بورود تخصيص عليألعمومات، وبعد ذلك نقول ذهب إلى كلٍّ من ألوجهين فريق وألمحققون بل قيل لاخلاف فيه بل أدعى عليه ألاجماع على عـدم ألجواز و منهم صاحب ألكفاية (قـده) مستدلاً باستقرار سيرة ألعقلاءِ على عـدم ألعمل بالعام قبل ألفحص عنألمخصص إذا كـان ألعام في معرض ألتخصيص كما هو شأن عمومات ألكتاب وألسنّة فان لم يكن فى معرض ألتخصيص كعمومات عـامّة أهل ألمحاورة جـاز ألعمل بـه قبل ألفحص بلا إشكال ولا خلاف فيه مـن أحـدٍ ، و رتَّب على ذلك أنَّ مقدار ألفحص أللازم مقدار يخرج به ألعام عـن ألمعرضية ، نعم لا وجـه لتوهُّم توقف ألعمل بالعامّ فى ألمخصص ألمتصل على ألفحص عنه كما لايخفى ، و لكن وجَّه بعضهم ألمعرضية بأنَّ ألعمومات على أقسام منها مـا يلزم فيه تحصيل ألعلم لانَّ مـن صدر عنه ألعام مقنِّنَ لقوانين عامة خصص بعضها فى مورد بعض كما هو شأن جميع قوانين ألعالم

ألتي منها قوانين شرعنا فيجب على ألمكلف ألفحص عن ذلك كما أشير إليه بقوله تعالى: فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذر واقومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون : ألاترى أنَّ ألمكلف لوترك ألعمل بالعام معتذراً بالاشتغال بالفحص لم يقبل عذره لدى ألعقلاء ، و يندفع بانّ ذلك خروج عن ألمعرضيَّة ألمحضة إلى فرض ألعلم ألاجمالي بوجود ألمخصص إذاً لقوانين ألصّادرة عن مقنّن ألعموم لا تختص بالعمومات بل تعمّ مخصصات تلك ألعمومات ، فالعمومات ألصادرة عن هذا ألمقنّن يعلم إجمالاً بوجود مخصصٍ لها ومعه يجب ألفحص حتى أليأس ثم ألعمل بالعام و هذا غير مجرَّد ألمعرضَّية للتخصيص و لذا إعتبر صاحب ألكفاية (قده) فى تحرير محل ألنِّزاع عدم ألعلم ألاجمالى،أمّا ألشّريفة ألرّبانية أعنى آية ألنفر،فايجاب ألفحص فيها إنَّما هو فى طول ألعلم ألاجمالى بالاحكام لانَّ ألدين ألذي هو مجموع ألاحكام ألمجعولة من قبل ألشارع تعالى قدجعل ظرف ألتَّفقه ألذى هو تحصيل ألعلم .

و ألتَّحقيق أنّا لو كناو ألمعرضيَّة و لم يكن علم إجمالى في ألبين لم يكن موجب لوجوب ألفحص عن ألمخصص و لو علم تفصيلًا بكثرة ورود ألتخصيص فى جملة من ألعمومات ألصّادرة عن ألمتكلم سوى هذا ألعام إذ لو كانت كثرة ألتخصيص بحيث تمنع عن إنعقاد ظهور لهذا ألعام ألمورد للابتلاءِ فعلاً فى ألعموم عرفاً فقضية تخصيص ألعام سلب بانتفاء ألموضوع فلامعنى للبحث عن لزوم ألفحص ولو كانت لاتمنع عن ذلك بل ينعقد له ألظهور فى ألعموم عرفاً جاز ألاخذ بأصالة ألعموم لانَّ حجة ألمولى على ألعبد تامَّة بالقاء ألعام فله مؤآخذة ألعبد لو لم يأخذ بأصالة ألعموم لانَّه ظلم في عالم ألعبودية ، كما أنَّ حجة ألعبد على ألمولي تامَّة فى أخذه بأصالة ألعموم فله ألاحتجاج على ألمولى بذلك لو كان مراده ألخاص بلا وصول مخصِّص من قبله إلي ألعبد ، و ليس للمولى مؤآخذته فى عدم ألاخذ بالخاص لانَّ ذلك ظلم فى عالم ألمولوية ، كل ذلك لاستقلال ألعقل بعدم تنجزّ إحتمال ألمخصص مالم يكن له محرز ، لكنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف من ألشرع فيها عمومات و مخصصات فيستقل ألعقل بلزوم ألفحص عن ألمخصص و

بأنّ حجة ألعبد غير تامّة علي ألمولي في أخذه باصالة ألعموم قبل ألفحص و أليأس بل حجة ألمولى تامّة على ألعبد في عدم ألاخذ بخاص معلوم له إجمالاً لو كان موجوداً في ألواقع لانّه يتمكن من ألاخذ بالخاص بسبب ألفحص (وبالجملة) فمحرّك ألعبد نحو ألفحص عن ألمخصص في ألاصول أللفظية وألمانع عن ألعمل بالعام قبله إنّما هو ذلك ألعلم ألاجمالي ولذاترى لوفرض حصول ألعلم ولو إجمالاً بأنّ ألمخصص هو ألترخيص في ألحكم ألالزامي للعام بالنسبة إلى بعض مصاديقه فكان ألعام وجوب إكرام ألعلماء وألخاص عدم وجوب إكرام طائفة خاصة منهم كالشعراء فترك ألمكلف ألفحص و عمل بالعموم لم يكن مستحقاً للعقاب و لم يجز للمولى مؤآخذته لانّه ليس ظلماً في عالم ألعبودية . كما أنّ محرّك ألعبد نحو ألفحص عن ألدليل في ألاصول ألعملية وألمانع عن ألاخذ بالبرائة قبل ألفحص وأليأس عن ألدليل هو ألعلم ألاجمالي بوجود تكاليف إلزاميّة في ألشريعة ، فلقد أجاد ألشيخ ألاعظم ألعلامة ألانصاري (قده) حيث مثّل لموارد وجوب ألفحص في ألاصول ألعملية بوصول طومار مشتمل على عدّة تكاليف من قبل ألمولي فليس للعبد بعد علمه ألاجمالي بوجود تكاليف إلزاميّة في ألطّومار أن يتمسك بالبرائة قبل ألنّظر في ألطّومار ، وما قيل في وجه لزوم ألفحص من إستلزام عدمه إفحام ألانبياء أو وجوب ألنظر في ألمعجزة أو وجوب شكر ألمنعم أو وجوب دفع ألضّرر ألمحتمل وأمثال ذلك فهي كلها خالية عن ألبيّنة لما عرفت أنّ وظيفة ألمولى إبلاغ أحكامه وايصالها بواسطة سفرائه كما أنّ على ألانبياء إرآئة ألمعجزة كما يرشدك إلي ذلك كلّه ألشريفة ألرّبّانية سنريهم آياتنا في ألآفاق و في أنفسهم حيث جعل إرآئة ألآيات ألتكوينيّة فضلاً عن ألتشريعية من قبله تعالى ، و مجرد إحتمال ألضرر غير منجزّ لدي ألعقل .

(ألمقام ألثّاني) في مقدار تأثير ألفحص ولزومه فنقول إنّ تنجيز ألعلم ألاجمالي وتأثيره إنّما هو بمقدار إنعقاده وتشكيله فما عدا سعة مقدار ألمعلوم بالاجمال لا أثر للعلم ولا تنجّز له فيه لعدم تشكيل ألعلم بالنسبة إليه ، ألاترى من وجدانك أنّك إذا علمت إجمالاً بوجود نجس بين إنائات ثلاثة لايجب ألاجتناب عن ألعشرة ، وعليهذا فلا يرد إشكالان (أحدهما) أنّ لازم ما ذكرت من لزوم ألفحص عن ألمخصص إلي

أنْ يحصل أليأس عنه عدم حواز ألتمسك بالعام في صورة ألفحص عن ألمخصص في ألكتاب وألسنّة و اليأس إذا علمنا أو إحتملنا وجود مخصص له في غير ألكتاب وألسّنةلانَّوجوده فيماعداهما بمكان من ألامكان مع أنَّ ذلك ممالايلتزم به أحد (إذيدفعه) أنَّ ألعلم ألاجمالي بـوجود ألمخصص للعمومات كالعلم بوجـود نفس ألعمومات إنّما حصل لنا من ألكتاب وألسنة لاغير إذلاسبيل لنا إلى ذلك سواهما فانَّ ألاجماع أيضاً مدركه راجـع إليهما ، فمقدار إنعقاد ألعلم ألاجمالي وتشكيله لنا بالنسبة إلى ألمخصص إنَّما هو ألكتاب وألسنة فاذا تفحَّصنا فيهما عن وجـود ألمخصص ولم نظفر بـه فكيف يبقى لنا بعـد ذلك علم بوجود مخصص لذلك ألعام ، أمّـا مجرد إحتماله فقد عرفت أنّه غير منجّز عقلاً (وبالجملة) فبعد ألفحص عن ألمخصص في ألكتاب وألسنة بمقدار تشكيل ألعلم به لا أثر للعلم ألاجمالي فلا يجب ألفحص بل يجوز ألعمل باصالة ألعموم ، و حيث أنَّ ألعلم ألاجمالي بعد تشكيله منجّز حدوثاً وبقاءاً غاية ألامـر لو تحقق هناك مايعيّن مصبَّ ألعلم ولـو بالتعبُّد كقيام البيِّنة على كون ألنجس المعلوم بين أناثات ثلاثة هوهذا ألاناء ألشّرقي بناءً على حجية البيّنة بالتعبُّد فذلك يرفـع تنجّزألعلم ألاجمالي بقاءاً إذلامعنى لانحلال العلم بعد تشكيله، ولذا قلنا في محلّه بانَّ ألموارد ألتي توهم فيها إنحلال ألعلم ألاجمالي لاتخلو إمّـا أنْ يكون مـا يـوهم فيها ألانحلال معيّناً لمصبّ ألعلم كالبينة في ألمثال ألمتقدم أو مانعاً عن تشكيل ألعلم ألاجمالي من أوّل ألامر كالعلم بوقوع نجاسة في أحدإنائين أحـدهما مستصحب ألنجاسة فـانَّ ألاستصحاب يمنع عـن تشكيل ألعلم ألاجمالي بتكليف جديد في البين لا أنّه موجب للانحلال (وبالجملة) فالانحلال غير معقول فالفحص عن ألمخصص و حصول ألعلم بعدمه لابـدَّ أن يكون بمقدار سعة دائرة ألمعلوم بالاجمال أوّلا وعلى نحوه كما في سائر أطراف ألمعلوم بالاجمال .

فاذا علمنا بوجود موطوءٍ في قطيعة غنم فلن كان مقدار ألمعلوم عشرة مطلقاً فاذا أحرزنا من طريق معتبر كون عشرة خاصة موطوئة فقدإر تفع تنجّز ألعلم بقاءاً أمّا إذا كـان مقدار ألمعلوم عشرة من مجموع ألسّود و ألبيض من تلك ألقطيعة و أحرزنا من طريق كون عشرة خاصة من سودها موطوئة فلا يرتفع بذلك تنجزألعلم

بقاءاً بالنسبة إلى سود الغنم من تلك القطيعة إذ السُّود كانت من أوَّل الامر محلّ تشكيل العلم بوجود الموطوء فيها ، نعم ذلك الطريق يوجب توسعة دائرة المعلوم الاوَّل فلابدَّ من الفحص عن الموطوء في بيض القطيعة أيضاً أو الاجتناب عن جميعها ، إلاّ أنَّ يكون الطّريق المحرز في سود الغنم على نحو تعيين مصبّ العلم بمعنى كشفه عن الخطأ من أوَّل الامر في تشكيل العلم بالنسبة إلى بيض القطيعة و عن إنحصار الموطوء في سودها أي هذه العشرة فيرتفع تنجّز العلم بقاءاً بالنسبة إلى البيض أيضاً ، فهكذا بالنسبة إلى الفحص عن المخصص المعلوم في الكتاب والسُّنة (و ربما يجاب) عن إشكال إستناد وجوب الفحص في الاصول اللفظية والعملية إلى العلم الاجمالي بأنَّ العلم بوجود المخصِّص في الاصول اللّفظية منحصر في الكتاب والسُّنة فبعد الفحص فيهما و إحراز مقدار المتيقن من ذلك المعلوم بالاجمال بذلك ينحلّ العلم الاجمالي الاوَّل فلايجب الفحص بعد ذلك ، أمَّا العلم الاجمالي بوجود أصل التّكاليف في الاصول العملية فهو و إنْ كان أو سع دائرة من العلم بوجود المخصص في الاصول اللّفظية لعدم إنحصار معلومه بما في الكتاب والسّنة لكن الفحص عن ذلك في الكتاب والسّنة و حصول العلم بمقدار المتيقن منه يوجب إنحلاله ، كما إذا كان المتيقن من التكاليف المعلومة بالاجمال مقدار ألف تكليف وقد علمنا بهذا المقدار بالفحص في الكتاب والسنة فهذا العلم الثّاني يوجب إنحلال العلم الاجمالي الكبير و صيرورة الشك بالنسبة إلي ما عدا القدر المتيقن المحتمل وجوده في غير الكتاب والسّنة ايضاً بدوياً فيصح التمسك بالبرائة فيها (أقول) يمكن تقريب هذا الجواب الّذي إختاره بعض الاساطين (ره) بوجهين أحد هما صحيح لكن لا يصحُّ معه التعبير بالتوسعة بل بالاهمال و الآخر فاسد، بيان ذلك أنّه (لو أراد) أنّا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف في الشرع مع إهمال متعلق العلم من جهة وجود تلك التكاليف في الكتاب و السنة أوفي غيرهما كمعاقد الاجماعات و لو المنقولة و الشهرات فوجودها في خصوص الكتاب والسنة أو خصوص معاقد الاجماعات و الشهرات ولو إجمالاً غير معلوم بل محتمل ، و نعلم بأنَّ المتيقن من تلك التكاليف مقدار الفين مثلاً فبعد الفحص في الكتاب و السنة عثرنا على ذلك

المقدار فينحل العلم الاجمالي الاوّل بهذا العلم الثّاني فهو يعيّن مصبّ العلم الاجمالي بتكاليف من الشريعة في الطرق المشروعة أى الكتاب والسنة (فهو) متين ولعلّه إليه أشار بتوصيف المعلوم بالاجمال بالمرسل لانّه عبارة أخرى عن المهمل ، لكن ذلك لا ينافي مع ما إذا علمنا بعد ذلك بوجود تكاليف أخر إمّا فى الكتاب و السنة أو فى معاقد الاجماعات و الشهرات لانّ هذا علم بتكاليف جديدة غير المتيقن أوّلاً إذ العلم أوّلاً بكون المتيقن ألفين مثلاً لم يكن بشرط لا أعنى حصر المعلوم بالاجمال فيها ضرورة إحتمال وجوده فى غيرها من أوّل الامر، فالعلم الثّاني يكشف عن كون دائرة المعلوم بالاجمال فى نفس الامر أوسع من مقدار المتيقن و حيث أنّ مصبّه مهملٌ حسب الفرض فهذا فى الحقيقة علم بتكليفٍ جديد (ولو أراد) أنّا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف في كل واحد من الكتاب و السُّنة و معاقد الاجماعات و الشهرات فوجودها فى خصوصِ كل واحد منها إجمالاً معلوم لا محتمل ، و نعلم بأنّ المتيقن منها مقدار ألفين ثم عثرنا على هذا المقدار فى خصوص الكتاب والسنة فبهذا العلم ينحلّ العلم الاجمالي الاوّل (فهو) فاسد إذ العلم الاجمالى منجّزٌ فى البقاء كالحدوث مالم يقم طريق يعيّن مصبّه و المفروض أنّ ماعدا الكتاب و السنة داخل فى معقد العلم الاجمالى الاوّل ضرورة تشكيله بالنسبة إليه فكيف يعقل إنحلاله بالنسبة إليه باحراز مقدار المتيقّن فى غيره ، بل حيث لم يكن المتيقن بشرط لا و بنحو الحصر بل لا بشرطٍ لاحتمال وجوده فى غيره فالعلم الثانى علم بتكاليف جديدة كاشف عن أنّ المعلوم بالاجمال أوّلاً أوسع دائرة فى نفس الامر عن مقدار المتيقن فيجب الفحص فيما عدا الكتاب و السنة .

و لئن شئت مثالاً واضحاً للفرضين فافرض للاوّل العلم بوجود الموطوء فى قطيعة غنم و بكون المتيقن من الموطوء عشرة مهملاً من جهة كون العشرة فى بيض الغنم أم سودها ثم بالفحص فى سودها عثرنا على عشرة موطوئة فالعلم الاجمالى الاوّل لا يؤثّر فى وجوب الفحص عن بيضها بعد ذلك لتعيّن مصبّه بالعلم الثّاني قهراً، وللثّاني العلم بوجود الموطوء فى قطيعة مع العلم بكون المتيقن فى مجموع السّود والبيض عشرة فكل من الصنفين يعلم بوجود بعض المتيقن فيه ثم عثرنا على

عشرة موطوئة في سودها فتأثير العلم الاجمالي الأوّل في وجوب ألفحص عن ألموطوء في بيضها بحاله وإنّما ألعلم ألثاني زاد سعة المعلوم بالاجمال بالنّسبة إلى ألسّود فأوجب تكاليف جديدة فيما زاد على ألمتيقن في ألسّود و لـذا لو عثر نافيه بـا لفحص على مقدار موطوء آخر وجب ألاجتناب عنه لانـّه تكليف جديد غير مـربوط بالاوّل نعم لو كان ألعلم بوجود ألمتيقن في ألكتاب وألسّنة في ألاوّل وفي ألسّود في ألثّاني على نحو ألحصر أي نفي وجوب تكليف في غير ألكتاب والسنة أو وجود موطوء ، في غير سود ألقطيعة لم يؤثّر ألعلم الاجمالي في وجوب ألفحص بعد ذلك (لكن) سرّه كشف ألعلم ألثاني عن خطأ في مورد إنعقاد ألعلم الاجمالي من أوّل الامر و أنّ فيما عدا ألكتاب وألـسنة و ماعدا سُوَد ألغنم لم يتشكّل من أوّل ألامـر علمٌ و إنْ توهم تشكيله ألمكلف ، كما أن سرّ عدم وجوب ألفحص بعد إحراز ألمتيقن به في ألفرض ألاوّل ما أشرنا إليه في طيّ تقريبه من أنّ ألعلم ألتفصيلي ألثاني يعيّن مَصَبّ ألعلم الاجمالي الأوّل ، و إلّا فانحلال ألعلم ألاجمالي و عدم تنجزه بقاءاً بعد تشكيله و تنجزه حدوثاً غير معقول وموارد توهم ألانحلال غير خالية عن عدم تشكيل ألعلم رأساً أو تعيين مصبّه بأمارة معتبرة بقاءاً .

و مما ذكرنا علم جواب ثانـي ألاشكالين في إستناد وجوب ألفحص إلى ألعلم ألاجمالي بوجود ألمخصص أمّا ألاشكال فهو أنّ لازم إستناد وجوب ألفحص إلي ذلك أنّه إذا عثرنا على مقدار ألمتيقن من ألمعلوم بالفحص في با بين من ألكتاب وألسنة مثلاً لايجب ألفحص عن ألمخصص في سائر ألابواب ضرورة إنحلال ألعلم ألاجمالي بالعثور على مقدارِ ألمتيقن من ألمخصِّص ، مـع أنّ ديدن ألفقهاء علـي ألفحص عن ألمخصص في كل شبهة بالخصوص في جميع ألابواب ، وأمّا ألجواب فهو أنّ منشأ ذلك ألعلم ألاجمالي ومحلّ تشكيله من أوّل ألامر حيث لم يكن خصوص بابٍ أو با بين بـل جميع أبواب ألكتاب و ألسنة للعلم إجمالاً بوجود عمومات و مخصصات في كل بابٍ فلا ينحلّ بالفحص في بابين مثلاً ولا يحصل ألعثور عـلى مقدار ألمتيقن بالفحص في ذلك بل بالفحص في جميع ألابواب فليس ، لنا علم إجمالي وسيطٌ بين مايكون بين ألاقل و ألاكثر ومايكون بين ألمتباينين كي يقال بأنّ ألعلم ألاجمالي

بوجود ألمخصص في ألكتاب و ألسنة وإن كان بين ألاقل و ألاكثر ومقتضاه كفاية ألعثور على ألاقل أي ألمتيقن ألحاصل بفحص بابين من ألكتاب وألسنة فى إنحلاله لكن ديدن ألفقهاءِ على عدم كفاية ذلك فيه بل وجوب ألفحص عن ألاكثر فى ساير ألابواب ، وإنّما ألعثور على ألاقلّ لا يحصل فى ألمقام إلاّ بالفحص في جميع أبواب ألكتاب وألسنة و لاجل ذلك أوجبه الفقهاءُ ولم يكتفوا بالفحص في أقل من ذلك فتدبر جيداً ، نعم حيث أنّ ألعلماءَ شكّر الله مساعيهم ألجميلة أتعبوا أنفسهم ألشريفا فى تبويب ألاخبار و جمع مايناسب كل مسئلة فى باب مستقل كوسائل ألشيعة و سائر ألكتب ألمسبوّبة ألمعتبرة فالفحص عن كل مسئلة فى بابها ألمناسب معهايورث ألاطمينان غالباً بعدم مخصص يعارض ألعام وعدم دليل يخالف ألاصل ألعملى فى غيره من ألابواب فلا يجب ألفحص عن ذلك فيها .

فصل فى ألخطابات ألشّفاهية وقدذكر صاحب ألكفاية (قده) في تحرير محلّ ألنّزاع وجوهًا ثلاثة،أحدها كون ألنزاع فـي صحة مخاطبة ألمعدومين و توجيه ألخطاب نحوهم و عدمها،ثانيهما كون ألنزاع فى إمكان تكليف ألمعدومين و عدمه وألنزاع عليهما عقلى،ثالثها كونه فى أنّ مايتلو أداة ألخطاب مثل ياأيّها ألنّاس هل يعمّ ألمعدومين أم لا، لكنّه قدّس سره لم يختر أحد ألوجوه و ألسّر فيه إختلاف عبائر ألمنازعين فى ألمسئلة كما نقلها عنهم فـى تقريرات ألشيخ ألاعظم (قده) حيث عبّر بعضهم كصاحبى ألمعالم وألفصول (قد هما) بأنّ ألخطابات ألشفاهي هل يكون حقيقة بالنسبة إلى ألمعدومين أم لا،ومقتضى هذه ألعبارة كون ألنّزاع لفظياً لغوياً ، و عبّر آخر كالعلاّمة (قده) فى تهذيب ألاصول بامتناع تكليف ألمعدومين و مقتضاه كون ألنزّاع عقليّاً على نحو ألوجه ألثانى وعبّر ثالث كالسّيد ألمدقق عميد ألدين (قده) شارح ألتهذيب بعدم صحة مخاطبة ألمعدومين و مقتضاه كون ألنزاع عقليّاً على نحو ألوجه ألاوّل ، لكن يمكن توجيه كلماتهم بحيث يرتبط ألوجوه ألثلاثة بعضها ببعض و ترجع إلى واحد بجعل ألبرهان ألعقلى فـى صحة مخاطبة ألمعدومين و تكليفهم أوعدمها من ألمبادى ألتصديقية للبحث أللفظى ، فانّ ألخطاب ألشفاهى لفظ و عمومه للمعدومين و عدمه من صغريات مباحث ألعام و ألخاص و إمتناع توجيه

ألخطاب نحو ألمعدومين علي ألقول به برهان عقلي كاشف إنّاً عن عدم وضع ألخطاب لغة لمايعمُّ ألمعدومين ، كما أنّ صحة توجيهه نحوهم على ألقول بهابرهان عقلي كاشف عن وضع ألخطاب لغة لما يعمّهم ، و حيث أنّ ألخطابات ألشّرعية تكون على نحوألبعث وألزّجر ألممتنعين فى حق ألمعدومين فامتناع تكليف ألمعدومين برهان آخرعقليٌّ كاشف إنّاً عن عدم ألوضع للاعمّ في إحدى صغريات ألخطابات ألشفاهية هى ألواقعة فى وعاء ألشرع ، فالمسئلة لفظية لدى ألكل و ألنزّاع في أمر لغوى غاية ألامر برهانه من طريق عقلي لدى بعضهم وناهيك عن ذلك ماصنعه ألعلامة (قده) فى التهذيب من ذكر الخطابات الشفاهية فى عداد الالفاظ التي ذكروهاللعموم ثم ألخدشة فى كونها لذلك بامتناع تكليف ألمعدوم وماصنعه عميدألدّين فى شرح هذه ألعبارة من زيادة دليل آخرعلى عدم ألعموم هوعدم صحة جعل ألمعدوم مخاطباً ، وإن كان ألاولى بناءاً على ماذكرناه جعل ألمسئلة عقلية محضة إذ لم يعهد من أحد من ألعلماء ألالتزام بصحة مخاطبة ألمعدومين عقلاً ولا باشتراط ألواضع فى صحة توجيه ذاك ألخطاب ألعام وجود ألمخاطب (وبالجملة) بعد ما ثبت عقلاً كون ألخطابات ألشفاهية عامّة بالطبع للمعدومين لا معنى لتصرف ألواضع فيها وتقييدها ببعض أفراد ألمخاطبين كما أنّه بعد ما ثبت عقلاً إختصاصها بالطبع بالموجودين لا معنى لتصرف ألواضع فيها بتعميمها للمعدومين فحيث لاربط للواضع بهذه ألمسئلة فهي لامحالة عقليّة ، ولعلّ إلى ماذكرنا أشار ألشيخ ألاعظم (قده) فى ألتقريرات بما ذكره فى توجيه كلماتهم فى تحرير محل ألنزّاع فراجع وتأمل .

وكيف كان فالحق في ألمسئلة صحة خطاب ألمعدومين و تكليفهم وتوضيح ذلك أنّ ألمبادى ألتي تكون بين ألاثنين كالمعاملة وألمكالمة وألمخاطبة لا يتوقف صحة مايكون من أحدهما وترتب أثره إلّاعلي صدق ما يكون منه بلادخل التعنون بعنوان بين ألاثنين كالمفاعلة فى ذلك ، فالايجاب فى ألبيع أو ألنكاح أو نحوهما مما يكون قائماً بطرفين بعد صدوره من ألموجب يكون صحيحاً وموضوعاً لأثره ألشخصى كوجوب ألوفاء به ضرورة صدق ألايجاب عليه ولا يتوقف صحته على ألتعنون بعنوان ألمعاملة ، نعم ما يكون من كليهما و يتقوم بعنوان ألمفاعلة و بين

ألاثنين كالمعاملة يتوقف صحته علي تحقق مايكون من ألطرف ألآخرو صدقه أيضاً كالقبول ففي عقدألبيع أو ألنكاح لوإنفصل ألايجاب عن ألقبول مدة طويلة فتحقق ألايجاب ثم تحقق ألقبول بعد زمان طويل سواءً كان محققاً لاصل ألعقد أم كان إمضاءاً للفضولي منه صح ألعقد و ترتّب عليه أثره ضرورة تحقق كل طرف من ألمعاملة في ظرفه صحيحاً فيحصل من مجموعهما عنوان ألمعاملة و ألمعاقدة و تترتب عليه آثارها ألخاصة كالملكية (و بالجملة) فالوصل بينهما لطرفين غير دخيل في صحة كل منهما بحياله بل ألفصل بينهما محقق لا محالة و لو كانت ألمعاملة على نحو ألمناظرة و ألمشافهة ، و بإذا كان ألامر كذلك فيما يتقوم عنوان ألمبدءِ بصدور فعل من ألطرفين كالايجاب وألقبول من ألمتعاملين ففيما لايحتاج إلّا إلى ألصدور من طرف وألوقوع علي آخر يكون عدم توقف صحة ما يصدر من أحدهما على ألتعنون بعنوان ألمفاعلة أوضح كما في ألخطاب ، فان صدقه بعد صدور أللفظ من ألمتكلم لايتوقف إلّا على سماع ألمخاطب لا صدور فعل منه كقبول ألقابل في عقد ألبيع أو ألنكاح ، فيكفي في صحة ألخطاب صدوره من ألمتكلم و لو مع فرض وجود ألمخاطب بلا تحققه خارجاً غاية ألامر لابدّ من عدم لغويته ويكفي في ألتخلص عن أللغوية تصور فائدةٍ مّا لذلك ، ولاجل ماذكر تعدّى ألقوم المخاطبات ألشفاهية عن مثل يا أيها ألذين آمنوا ويا أيها ألناس إلى مثل لله على ألنّاس حج ألبيت من إستطاع إليه سبيلاً .

وألحاصل أنّ ألبحث في ألمقام ليس في مفهوم ألخطاب فانّه واضح بل ألبحث في مصداقه وأنّ ألشفاهي منه سواءٌ وقع تلو أداة ألخطاب مثل ياأيّها ألناس و ياأيّها ألمؤمنون أو أستفيد ألخطاب من كون ألمتكلم في مقام ألتّخاطب مثل ولله على ألنّاس حِجُّ ألبيت من إستطاع إليه سبيلاً هل يعتبر فيه وجود ألمخاطب في صحة ألتّخاطب عرفاً أو عقلاً لكون ألغرض منه ألافهام و لايمكن إفهام ألمعدومين كما يظهر هذا ألثاني من أكثر مسفورات ألقوم أم لا، فنقول أمّا إشتراط وجود ألمخاطب في صحة ألتخاطب عرفاً فدليله ألتبادر، أو صحة ألسّلب، و كلاهما مفقودان في طرف ألاشتراط بل موجودان في طرف عدمه ضرورة صحة ألتخاطب عرفاً و صدقه حقيقة إذا لوحظ ألمعدوم بوجوده ألاستقبالي فعلاً وخوطب معه سواءٌ باللحاظ ألاجمالي

كمابالنسبة إلينا أم بالتفصيلى كمابالنسبة إليه تعالى ألمحيط بجميع مخلوقاته أزلاً بعلمه ألازلى، وناهيك عن ذلك، كلمات ألشعراء وألحكماء وأرباب ألعلوم وألصّناعات بل ألمواعظ وألحكم من كل لسان وأرباب ألملل وألقوانين ألعامة ألتى منها قوانين شرعنا ألصّادرة عن ألله تعالى فى كتابه وعن سدنة وحيه أئمتنا ألهداة صلوات ألله عليهم أجمعين، فانّهم يلاحظون ألموجودين فى ألاستقبال فى مقرّهم و ظرف وجودهم ويخاطبون بالفعل مع ألموجود ألاستقبالى بمرآتية أللّحاظ فيقول ألشاعر أياسرب ألقطا هل من يعير جناحه: أياجبلى نعمان بالله خلّيا ونحو ذلك، ويقول ألحكماءُ أو أرباب ألعلوم وألصّناعات فى مسفوراتهم، إعلم يا أخى أنّ ألشأن كذا وكذا، ويقول أرباب ألمواعظ وألحكم أوصيكم بتقوى ألله كما قال مولانا أميرالمومنين عليه ألسّلام فى نهج ألبلاغة أوصيكم وجميع ولدى وأهلى ومن بلغه كتابى هذا بتقوى ألله بل قوله (ع)، وجميع و لدى و أهلى ومن بلغه كتابى تاكيدٌ لعموم ألتّخاطب، فهل ترى صحة سلب ألتخاطب عن أمثالها لدى ألعرف أو تبادرِ معنى منه لدى ألعرف لاينطبق عليها حاشا وكلاّ، فلحاظ ألموجود ألاستقبالى بالفعل كاف عرفاً فى صحة ألتّخاطب مع ألمعدوم بلا حاجة إلى تنزيله منزلة ألموجود، و إنّ صحّ مع ألتنزيل أيضاً كما فى أشعار جملة من ألشعراء حيث يخاطبون ألمحبوبة أو ألرياحين ألخيالية، ومعلوم أنّ ألخطاب على ألنحو ألمزبور بنفسه عامٌّ بلاحاجة في تعميمه للمعدوم إلي توسيط ألمخاطب ألموجود بان يتوجه خطاب خاص إلى مخاطب موجود ثم بواسطته إلي من يوجد و يشافهه و هكذا يدأ بيد إلى آخر ألمكلفين بتكليف تضمنه ألخطاب فيصير عامّاً بهذا ألنحو كما صدر عن بعض أجلة ألمحققين دام ظله.

و من ذلك علم أنّ ألتخاطب و هو جعل الغير ولو بلحاظ وجوده ألاستقبالي أو تنزيله منزلة ألموجود فى معرض ألمخاطبة معه حقيقى أبداً و ألخطاب وهو ما يوجد من قبل ألمتكلم عند ألمخاطبة ايقاعى أبداً (فتقسيم) ألخطاب إلي حقيقى و ايقاعى و جعل ألخطاب ألشّفاهى بالنسبة إلى ألمعدوم من قبيل ألثانى بدعوي أنّ ألانشاءَ خفيف ألمؤنة كما فى الكفاية (فى غير محله) مضافاً إلى لزوم ألالتزام عليه

إمّا بوضع ألخطاب لكل واحد من ألقسمين مستقلاً على نحو ألاشتراك أللفظي أو بوضعه للجامع بينهما على نحو ألاشتراك ألمعنوى أو بوضعه لاحدهما بالخصوص و كونه مجازاً في ألآخر و ألكلّ كما ترى ، إذ لا جامع بين ألمتباينين أيْ ما هو من سنخ ألتّكوينيّات كالخطاب ألحقيقي و ما هو من سنخ ألاعتباريات كالخطاب ألايقاعي ضرورة تباين أفقيهما فالاشتراك ألمعنوي غير معقول فيهما أمّا أللفظي أو ألحقيقة و ألمجاز فلاشاهد لهما و ألالتزام بهما بلاملزم و ليس بأولى من ألالتزام بصحة ألتّخاطب علي ألنّحو ألمزبور ، و أمّا كون إشتراط وجود ألمخاطب في صحة ألمخاطبة لعدم صحة إفهام ألمعدوم فغير سديد أيضاً إذ لايلزم أن يكون ألافهام فعليّاً حتى يتوقف على وجود ألمخاطب بل يكفي تحققه في ألمستقبل لدى إنوجاد ألمخاطب ، فيخاطب على ألنحو ألمزبور فعلاً ليفهم مقاصده ألمخاطب حينما وجد ، ويكفي في صحة ألتخاطب و عدم لغويته ترتب فائدةٍ مّا عليه و لو كان إنفهام من سيوجد في ألمستقبل ، فشيئٌ من ألدليلين لا ينهض لاثبات ألمدعي (و قد إنقدح) ممّا ذكرنا وجود ألخلل في كثير مما صدر عن كثير من ألقوم في ألمقام حتى ألشيخ ألاعظم (قده) على مافي ألتقريرات من توجيه خطاب ألمعدومين بتنزيلهم منزلة ألموجودين (إذ قد عرفت) عدم ألحاجة إلى ألتنزيل و كفاية لحاظ وجودهم ألاستقبالي ، هذا كله بالنسبة إلى صحة خطاب ألمعدومين .

وأمّا تكليفهم فقد أستدل لامتناعه تارةً باشتراط ألقدرة في مضمون ألخطاب ومعلوم أنَّ هذا ألشرط متعذر في حق ألمعدوم فيتعذر ألمشروط وهو ألتكليف عقلاً، وأخرى بأنَّ ألبعث أو ألزجر ألفعلي جعل ألداعي نحو ألفعل أو الترك لانه تحريك تسبيبى فيستلزم ألتحرُّك ألفعلي وهو ممتنعٌ في حق ألمعدوم فيمتنع ألتكليف ألذى هو تحريك تسبيبى (ويندفع) بعد ألغضّ عن أنَّ ألدليل وهو إمتناع تكليف ألمعدوم وعنوان ألباب وهو ألخطاب ألشفاهى بينهما عموم من وجه إذ قد لايكون ألتكليف مدلول ألخطاب أي ألدليل أللفظى بل مدلول ألدليل أللُّبّي كالاجماع وألسيرة وقد لايكون ألخطاب ألشفاهي متضمناً للتكليف بل للمواعظ وألحكم، وقد لايستفاد ألخطاب من أللفظ بل من مقام ألتخاطب لجملة متضمنة للتكليف كقوله: يجب على ألمكلف كذا و كذا : وقوله تعالى : لله على ألناس حِجُّ ألبيت من إستطاع إليه سبيلاً : أو من أداة ألخطاب

كقوله تعالى : يا أيها ألناس, يا أيها الذين آمنوا : فالدليل أخص من ألمدعي (بأنّ) ألقدرة غير دخيلة في مضمون ألخطاب بل هي شرط عقلي في مرحلة الامتثال و لو سلّمنا الاشتراط فالشرط هو ألقدرة حين ألامتثال لا حين ألخطاب كما حقّقنا ذلك كله فى مبحث ألاوامر ، ومعلوم أنّ ألمعدوم حينما يريد ألامتثال أي بعدما يوجد ويتصدّى لامتثال ألتكاليف قادر عليه فالشرط حاصل فيه وألبعث تحريك تسبيبى لكنّه لا يستلزم ألتّحرك ألفعلى لانّ ألتحريك نحو شيئي لابدّ أن يكون من سنخ ذلك ألشيئي فان كان نحو فعل حالى يستلزم ألتحرك ألفعلى و إن كان نحو فعل إستقبالى لا يستلزم إلاّ ألتّحرك في ألاستقبال كالبعث فعلاً نحو فعل غداً لا نحو مجموع ألفعل ووعائه ألزمانى كي يلزم جرّ ألزمان أو ألمكانى كي يلزم جرّ ألمكان بل نحو ألفعل في ذلك ألزمان أو ألمكان، ففعليّة ألبعث لا توجب فعلية ألباعثية ألتى تستلزم فعلية ألتّحرك والانبعاث كما حقّقناه مفصّلاً فى مبحث ألاوامر لدى ألتّعرض للواجب ألتّعليقى ، أمّا فائدة هذا ألنّحو من ألبعث فلا ترتبط بامكانه أو عدمه ألّذى هو محل ألكلام فى ألمقام وقد نبّهنا عليها هناك فراجع ، بل ليس لنا فى ألشرعيات وألعرفيات تكليف غير تعليقى كما نبّه عليه ألمحقق ألهمداني (قده) إذ كل بعث لا محالة يتحقق فصل زماني بين صدوره عن ألمولى وبين إمتثاله من ألعبد ، و إذ قد تبين فساد كلا وجهى ألمنع عن عموم ألخطاب ألشفاهى وهما عدم صحة مخاطبة ألمعدوم وإمتناع تكليفه إنقدح صحة ألقول بعموم ألخطاب للمعدوم على نحو ألقضية ألحقيقية بالمعنى ألذى حقّقناه فى محله من مرآتية ألعنوان للمعنون بما له من ألوجود ألحقيقى أو ألتقديرى .

ثم إنّه ذكر للنّزاع ثمرتان (إحديهما) أنّه على ألقول بعموم ألخطابات ألشفاهية للمعدومين يمكن ألاخذ باطلاقها و دفع إحتمال القرينة وألقيد بالاصل ولا يمكن ذلك على ألقول بالاختصاص بالموجودين لامكان وجود قرينة حالية أو مقالية تمنع عن انعقاد ألاطلاق لها من أوّل ألامر، بل ترقّى بعض ألاساطين (ره) إلى صورة كون ألمعدوم مقصوداً بالافهام فمنع عن ألتمسك باطلاقها حينئذ بدعوى لزوم إتحاد ألصّنف بين ألمخاطبين فى مشمولية ألخطاب وهو غير محرز فى غير ألموجودين فى مجلس ألخطاب ، لاحتمال وجود خصوصية فى ألموجودين دخيلة فى إتحاد ألصّنف لم تكن فى غيرهم ولو كانت

ألخاص كالفاسق عن ألعام يدل بالالتزام علي إحداث عنوانٍ ثبوتى في ألعام كالعادل لعدم واسطةٍ بين ألعنوانين خارجاً ، فمثله (قده) لابدَّ أن يلتزم بعدم جواز ألتَّمسُّك بالعامِّ في ألشبهة ألمصداقية ضرورة عدم إحراز ما هو موضوع حكم ألعام و هو ألمعنون بعنوان ثبوتي كالعالم ألعادل فى ألمثال ، لكن ألتعنون بعنوان ثبوتى علي هذا ألمبنى إنّما هو فيما إذا كان لعنوان ألخاصِّ ضدٌّ وكان ألعنوانان من ألضدين لاثالث لهما كعنواني ألفاسق وألعادل للعالم ، فان لم يكن له ضدٌّ وجودي كالقرشيَّة فى ألمثال ألمتقدم فلابدَّ أن يلتزم (قده) بتعنون ألعام بنقيض ألخاص كغير ألقرشيَّة ، وألمستفاد من كلمات بعضِ ألاساطين (ره) سببية ألتخصيص لتعنون ألعامِّ بعنوان عدمي مطلقاً هو نقيض عنوان ألخاص كغير ألفاسق أوغير ألقرشية فى ألمثالين ، فهو يشترك مع ألشيخ الاعظم (قده) في أصل ألسببيَّة للتَّعنُون بعنوان غيرعنوان ألخاص و يفترق عنه بالالتزام بالتَّعنُون بعنوانٍ عدميّ لاثبوتى بدعوى أنَّ ألخاص قاصرٌ عن ألدلالة على إحداث عنوان ثبوتى فى ألعام كالعدالة في ألعالم لانَّ بين عنوان ألعامِّ كالعلم مع عنوان ألخاصِّ كالفسق واسطة هو غير ألفاسقية ، فغاية ما يدلُّ عليه ألتخصيص بعد إستحالة ألاهمال ألنَّفس ألامرى تقيُّد موضوع ألعامّ بعد ألتخصيص بنقيض عنوان ألخاص كما تقدَّم تفصيل برهانه بعنوان أوَّل براهين ألمشهور على عدم جواز ألتَّمسُّك بالعامِّ فى ألشبهة ألمصداقية ، وهذا ألقائل ممَّن إستظهرمن كلام صاحب ألكفاية (قده) سببية ألتخصيص لتعنون ألعام بأيِّ عنوان غير عنوان ألخاص مع أنَّ تعنون ألباقي وتقيُّده بكل عنوان غيرعنوان ألخاص شيئٌ وإنطباق كل عنوان غير عنوان ألخاصِّ عليه بالطبع لامن قبل ألتَّخصيص بمعنى شمول حكم ألعام للمعنون بجميع تلك ألعناوين شيئٌ آخر ، و ألمستفاد من كلام صاحب ألكفاية ألثانى دون الاوَّل كيف وهو (قده) بصدد بيان أنَّ ألخاص لايوجب تنويع ألعام كي يستلزم تعنون ألباقى بعنوان خاص فكيف يلتزم بتعنونه وتقيُّده بأيِّ عنوان غيرعنوان ألخاصّ ، نعم يبقى اشكال أنَّ مراده (قده) لو كان ماذكرنا فأيُّ حاجة إلى إستصحاب ألعدم فى تنقيح ألموضوع إذ ألمفروض عدم تعنون ألعامّ بعنوان غيرعنوانه ألذاتى كالعالم وهو محرز بالوجدان فلا حاجة فى إحراز ألموضوع إلى الاصل ، ولذا

أنّ إحتمال دخل إتّحاد ألصّنف إقتراح منّا فلم يقم برهانٌ عليه أصلاً ومن هنا يظهر فساد ألثّمرة ألثّانية أيضاً (فانقدح) بذلك أنّه لاثمرة لهذه ألمسئلة .

فصل لو تُعقّب ألعامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده فهل تكشف أصالة عدم ألاستخدام في ناحيةألضّمير عن عدم إرادة ألعموم من ألعام من أوّل ألامر أوتكشف أصالةألعموم فى ناحيةألعامّ عن إرتكاب ألاستخدام فى ألضّمير أم لا؟،وبعبارة أخرى هل يكون لاحد ألاصلين حكومةٌ على الآخر أم لا؟، بعد الفراغ عن لزوم كون ألعام وألضمير فى كلامين ، وحيث أنّمحل ألنّزاع فيمورد تكون ألقرينةعلى إختصاص مرجع ألضّمير ببعض أفراد ألعامّ فى نفس ألكلام و لو حالية أو مقامية فما مُثّل به للمقام منقوله تعالى وألمطلّقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء،وقولهتعالى،بعولتهن أحقُّ بردهن إنّما هو تنظير للمقام فانّ إختصاص مـرجع ألضّمير في بعولتهن أحق بردهن بالرجعيات، بعد كون ألمطلقات أعمُّ منها و مـن ألبائنات إنّما علم من دليل خارجي ، و كيف كان فقد ذهب شيخ ألطائفة و جماعة منهم ألشيخ ألاعظم قدّس سرّهم إلى تقديم أصالة ألعموم و إرتكاب الاستخدام فى ألضّمير وذهب جماعة إلى ألعكس و توقّف بعضهم فـى ترجيح أحد ألاصلين (و تحقيق ألمقام) يقتضى رسم مقدمتين (ألاولى) أنّكعرفت فىبعض ألمباحث ألسّالفة عدم ثبوت ألفاظ موضوعة للعموم و ألاستغراق و أنّ ألعموم إنّما يستفاد من مقدمات ألحكمة فتطبيق ألعام علي بعض أفراده ليس فيه تجوُّز أصلاً و إنّما هـو خلاف ألظهور ألمستند إلى مقدمات ألحكمة ، كما أنّ ألضمائر على ماتقدم فـى محالّه لم توضع للعموم بل هى أسماءٌ مبهمة قد أخذت فيها جهة ألاشارة وحيث أنّ ألاشارة تستلزم تعيُّن ألمشارإليه فتعيُّن تلك ألمبهمات إنّمـا هوبتعيِّن ألمشارإليه بها ولما كان مقام ألاشارة يقتضى ألاشارة إلى جميع أفراد ألمشار إليه فجعل مـرجع ألضّمير خصوص بعض أفراده يكون خلاف ألظّهور ألمقامى بلا تجوُّزٍ فى ذلك أصلًا (و بالجملة) فلا ريب أنّ ألضمائر مبهمات ومعنى إبهامها أنّها وضعت للاشارة إلى أمر آخر فتحتاج إلى هذا الامرفى وعاءِ ألاستعمال ، ولايتوهم أنّا نقول بانّ مدلولها ألاشارة ألخارجية بل نقول بأنّ ألوضع إنّما هو بلحاظها كما ذكرناه مفصّلاً فىمبحث ألاشارات وألضّمائر ، فلابدّ

أن يعين ألمرجع أوّلاً حتى تصح ألاشارة فاذا كان قبلها عام و كان مقتضى ألاصل أللفظى فيه ألعموم يكـون مقتضى ألمقام رجوع ألضمير إليه بماله من ألظهور فى ألعموم لانَّ مقتضى ألاصل أللفظى في جانب ألعام جعل ألمرجع ظاهراً هو ألعام و ألمفروض أنَّه ليس هناك ما يعيِّن أمراً آخر يرجع إليه ألضمير فالاستخدام إنما هو خلاف هذا ألظاهر و هو ليس من ألتجوز فى شيئى (ألثّانية) أنَّ باب ألظهورات إنّما هو باب ألكواشف وهى من حيث ألكشف تختلف قوة وضعفاً فلدى ألتعارض يقدم ألاقوى علي ألاضعف .

وبعد ذلك نقول إذا علم مرجع ألضمير فى موردٍ وأنّه بعض ما يكون ألعام ظاهراً فيه كما هو محل ألنزاع فى هذا ألفصل لم يكن ذلك إلّا خلاف مقتضى ألسياق لكن ألمفروض فى ألمقام وقوع كل واحـد من ألعام وألضمير فى كلام مستقل مشتمل على حكـم عليحدة وفى مثله لايعتنى ألعـرف بمخالفة ألسياق ، فمقتضى قـانون ألمحاورة إرتكاب ألاستخدام فى ألضمير دون ألتخصيص فى ألعام تقديماً لاقوي ألظهورين أعنى ظهور ألعام ألمستند إلى أللفظ ولو ببركة مقدمات ألحكمة على أضعفهما أعنى ظهور ألسياق فى عدم ألاستخدام ، وما يقال من أنَّ ألاصل عدم ألاستخدام مدفوع بأنَّ هذا أصل لفظى مورد جريانه ألشك فى مرجع ألضمير ألذى عرفت أنَّه لابـد فى صحة ألاشارة بالضمير من تعيينه ، وألمفروض فى ألمقام عدم ألشك فى ألمرجع لتعيُّنه ، مـع أنَّ أصل عـدم ألاستخدام لايعيِّن ألتخصيص لانَّ مثبت ألاصل أللفظى إنما يكون حجة لو كان في ذلك ألاصل جهة كشف و نظر و ليس كذلك أصل عـدم ألاستخدم إذ لاظهور له في ذلك ، فلا مزاحم هنا لاصالة ألعموم فهى تجرى قهراً بلا إرادة إثبات ألاستخدام بها حتى يقال بـأنَّ جهة إثبات هـذا ألاصل ليست بحجة ، كما لاتجوز هنا في شيئى من ألتخصيص وألاستخدام حتى يقال بدوران ألامر بين أحد تجوزين وألتخصيص لشيوعه أولى (فتحصل) أنَّ ألحق مع ألشيخ ألطوسى قدس سره و مـن تبعه فى تقديم ألعام على ألاستخدام ، لايقال إنَّ ألكلام محفوف بما يصلح للقرينيّة أيْ ألعلم بالمرجع فـانَّه يصلح قرينة على ألتخصيص لانّانقول كلّا لاصلاحية لذاك ألعلم للقرينية على ذلك لانَّ مايصلح

للقرينيّة لابد أنْ يكون فيه جهة كشف عن ذلك وليس كذلك آلعلم بالمرجع، نعم ربما يكون ألسياق في ألقوة بمثابة يوجب ألظهور في ألتخصيص فلابدّ من تتبع ألموارد لكشف ذلك .

فصل إختلفوا في أنّه هل يجوز تخصيص ألعام بمفهوم ألمخالفة و هو ما يخالف ألمنطوق في ألكيف كعقد ألايجاب من ألقضية ألسّلبية و عقد ألسلب من ألقضية ألايجابية نظير أكرم من في ألمدرسة ومن كان عادلاً فاكرمه ألدال بالمفهوم على عدم وجوب إكرام ألفاسق فهل يُخصص عموم وجوب إكرام أهل ألمدرسة بهذا ألمفهوم إذا كان بعض أهل المدرسة فاسقاً أم لا ، بعد ألاتفاق على جواز تخصيصه بمفهوم ألموافقه وهو ألمدلول ألالتزامي للمنطوق ألموافق معه في ألكيف سواءٌ كان أللّزوم عقلياً من ناحية ألاشدية نظير حرمة ضرب ألابوين ألمستفادة من قوله تعالى ولاتقل لهما أفٍّ بعد عموم إضرب كل فاسق ويسمى بفحوى ألخطاب لثبوت ألحكم في ألمفهوم بالاولوية فيخصص عموم وجوب ضرب ألفاسق بحرمة ضرب ألابوين إذ افسقا ، ودعوى كون أللزوم في مثله عرفياً غير مسموعة أم كان أللزوم عرفياً بنحو ألمساواة نظير حرمة إكرام ألظالم ألمستفادة من قوله تعالى ولاتركنوا إلى ألذين ظلموا بعد عموم أكرم كل عالم فيخصص عموم وجوب إكرام ألعالم بحرمة إكرام ألظالم إذا ظلم عالمٌ، ويسمى بلحن ألخطاب، وحيث أنّ ألمسئلة لفظية فلامعنى لدعوى ألاجماع فيها كما ادعى للجواز في مفهوم ألموافقه بل يشترك مع مفهوم ألمخالفة في ألاستدلال ألآتي ، فقد يقال بجواز ألتخصيص به مطلقاً و قد يمنع عنه مطلقاً وقد يفصّل بين ماكانت نسبة ألعام إلى ألمفهوم هي ألعموم ألمطلق فيخصّص به وماكانت نسبتها ألعموم من وجه فلايجوز ألتخصيص (وألتحقيق) أنّه إن قلنا بحجية ألمفهوم فمعني حجيته كما أسلفناه في محلّه كون ألجملة ذات لسانين تدل باحدهما على ألعقد ألايجابي وبالآخر على ألعقد ألسلبي فمع كون ألنسبة ألعموم ألمطلق يخصص به ألعام كما إذا كان هذا ألمضمون في قالب ألمنطوق ، و مع كون ألنسبة ألعموم من وجه يتعارضان في مادة ألاجتماع فمع وجود مرجح لاحدهما يقدم وبدونه يتساقطان و يرجع إلى ألاصول ألعملية كماهو شأن تعارض ألعامين من وجه في ألمنطوق (و بالجملة) لاحزازة

في ألمفهوم بما هو مفهوم كي يبحث عن جواز تخصيص ألعام به وعدمه و دعوى كونه أضعف دلالة من ألمنطوق يدفعها على فرض تسليم ألدعوى ماعرفت مراراًمن تقديم ألخاص على ألعامّ طبعاًولوكان في أدنى مرتبة ألظهور وألعام في أعلا مرتبته ، فالمفهوم وألمنطوق بماهما مدلولاً أللفظ مشتركان فيما هو محل ألنزاع في هذه ألمسئلة فاستقلال ألمفهوم بالنزاع فيه وعقدفصلٍ للبحث عنه في غير محله بناءً على حجيته أماّ على عدم ألحجية فليس من ألادلة كي يبحث عن حاله .

فصل لو تعقب ألاستثناءُ جملاً نظير أكرم ألعلماءَ و أضف ألشعراءَ وأنصر ألادباءَ إلاّ ألفسّاق منهم فهل يخصص به جميع ثلث ألجمل أم بعضها وجوه بل أقوال ، وألتحقيق أنَّ ألبحث تارة من جهة جواز رجوع ألاستثناء إلى ألجميع وعدمه ثبوتاً وأخرى من جهة ظهور ألكلام في ذلك وعدمه إثباتاً (أماّ ألجهة ألاولي) فالحق فيها ألجواز لانَّ مفاد أداة ألاستثناء أي ألاخراج بالمعنى ألحرفي و إن كان جزئياً لكنه قابل للانحلال باعتبار طرفيه كما هو شأن كلية معاني ألحروف كالظرفية في قوله (ع) لاتصل فيما لايوكل لحمه فمفاد كلمة في وإن كان جزئياً لانه معنى حرفي بناءً على جزئية ألمعاني ألحرفية لكنَّه باعتبار طرفيه أي الصلاة و مالايوكل لحمه ينحلُّ إلي كل واحد من أفراد هما فيمثل كل صلاة وقعت في كل فرد من غير ألما كول ، فالا خراج في ألمقام واحد وبعنوان كلي هو ألفساق مثلاً وألمخرج يمكن لحاظه واحداً نظير هؤلاءِ أو ألمذكورين فلا يلزم من رجوع ألاستثناءِ إلى جميع ألعمومات ألواقعة قبلها تجوّزٌ في مفاد أداة ألاستثناء ولا في ألمرجع ألذي هو ألمخرج (فدعوى) أنَّ رجوعه إلى ألجميع يستلزم إستعماله في أكثر من معنى واحد و هو يستلزم لحاظات متعددة في شيئٍ واحد بناءاً على إستحالة إستعمال أللفظ في أكثر من معنى واحد فلايجوز (مندفعة) بما عرفت من عدم إستلزام ذلك إستعمال أللفظ في أكثر من معنى واحد حيث عرفت وحدة ألاخراج ألذي هو مفاد ألاداة ووحدة ألمخرج ألذي هو مرجع ألضمير في ألمستثنى فضلاً عما إذا لم نقل باستحالة إستعمال أللفظ في أكثر من معنى كما حققناه في مبحثه (وما يقال) من عدم جوازه في ألمقام بناءاً على كون ألاستعمال على نحو ألعلاميّة لدى بعض من يجوّزُ ألاستعمال في أكثر

من معنى واحد لان معانى ألحروف من ألمعانى ألاندكاكية ولايعقل علامية لفظ واحد للمتعدد بنحو ألاندكاك (مدفوع) بأنَّ مجوّز إستعمال أللّفظ فى أكثر من معنى مع جعله على نحو ألعلاميّة يقول بجوازه حتى فى ألمعانى ألاندكاكيّة على ما نعلم من مبناه ، فتحصَّل أنَّ ألحقَّ جواز رجوع ألاستثناء إلى جميع ألجمل ألواقعة (و أمّا ألجهة الثانية) فالحق فيها أنّه لاظهور للجملة فى رجوع ألاستثناءِ إلي خصوص واحد من ألجمل أوإلى ألجميع ودعوى أنّ ألاستثناءَ فى صورة رجوعه إلى ألاخير يكون واقعاً فى محلّه مصادرة إذ لوأريد بالوقوع في محلّه ظهور ألجملة فى ألرّجوع إليه فقد عرفت عدمه و لوأريد عدم صلاحيّته للرجوع إلى غيره فقد عرفت فى ألجهة ألاولى صلاحيته لذلك ، وأمّا من حيث إجمال ألجمل ألواقعة قبل ألاستثناءِ وعدمه فالمتيقن رجوعه إلى ألجملة ألاخيرة و امّا غيرها من ألجمل فحيث أنَّ ألعموم علي ما قدَّمناه غير مستندٍ إلى ألوضع بل إلي مقدمات ألحكمة ألتى منها عدم ألبيان و هذا ألاستثناءُ صالح للبيانيَّة بالنسبة إلى كل واحدة من تلك ألجمل فلا ينعقد لها ظهورٌ بالنسبة إلى مورد ألاستثناءِ .

فصل فى أنه هل يجوز تخصيص ألكتاب بالخبر ألواحد أم لا فيه قولان أستدل للثانى بأدلة أربعة (منها) أنَّ ألكتاب قطعيُّ ألصُّدور وألخبر ألواحد ظنيٌّ ألسند فلا يصلح لمعارضته (وألجواب) أنَّ مادل على ألتعبد بالخبر ألواحد بناءاً على ألتعبد بالطريق قطعي و ظاهر ألكتاب ظنيٌّ فيقدم عليه و ليس مفاد ألخبر ألواحد تكذيب صدور الكتاب حتى يقال بعدم صلاحيَّته للمعارضة بل مفاده بيان ألمراد من ظاهر ألكتاب و ألظاهر ظنّيٌّ فلا مانع من تخصيصه بالخبر ألواحد (و منها) أنّه لو جاز تخصيص ألكتاب بالخبر ألواحد لجاز نسخه به وألتالى باطل بالاجماع فالمقدَّم مثله (و ألجواب) أنَّ بطلان ألتّالى إنّما هو لانَّ مادل على عدم جواز ألنسخ كاشف عن عدم وجود ما ينسخ ألكتاب فى ألسَّنة لانحصار ألنسخ بزمان ألوحى و هو منقطع بعد النبى (ص) لا أنَّ الناسخ للكتاب موجودٌ في ألاخبار و لا يصلح لنسخه حتى يمكن قياس ألتخصيص به و ليس كذلك فى ألتخصيص (و منها) أنَّ عمدة ألدليل على حجية ألخبر ألواحد ألاجماع و هو مقصور بغير صورة تخصيص ألكتاب به

(و الجواب) أنّ عمدة ألدليل علي حجية ألخبر ألواحد بناءُ ألعقلاءِ و هو لا يفرق بين مورد تخصيص ألكتاب وغيره (ومنها) وهو عمدة أدلة ألمانعين، ألاخبار ألمستفيضة بل القريبة بالتواتر ألدالة علي عرض ألاخبار علي ألكتاب فما وافقه منها فخذوه و ماخالفه منها فاضربوه ضرب ألجدار أوفذروه أوأنا ما قلته إلى غيرذلك من ألتعبيرات ألواقعة فيها ألكاشفة عن عدم حجية ألاخبار ألمخالفة للكتاب (و ألجواب) أنّ تلك ألاخبار على ما تقرّرفى محلّه وقد نبّه عليه ألشيخ ألاعظم قدس سره فى رسائله إنما وردت بالنسبة إلى ألاخبار ألّتي بينها و بين ألكتاب تباينٌ بحسب ألمفاد و ليس كذلك ألعام و ألخاص إذ ألعرف لايرى تبايناً بينهما أصلاً بل يرى ألخاص بياناً للعام، وإذتبين قصور أدلة ألمانعين عن إثبات مدعاهم تحصل أنّ ألحق وفاقاً لجمهور ألاصوليين جواز تخصيص ألكتاب بالخبر الواحد .

فصل فى دوران ألخاص بين كونه مخصّصاً أو ناسخاً كما اذا ورد أكرم ألعلماءَ كل يوم ثم إذا عمل بالعام أيّاماً ورد لا تكرم ألفساق من ألعلماءِ ودار ألامر بين كون ألثانى ناسخاً للعام ألاوّل أو مخصّصاً له ، أوبين كونه مخصصاً أو منسوخاً كما إذا ورد لاتكرم ألفساق من ألعلماءِ ثم بعد ذلك ورد أكرم ألعلماء ودار ألامر بين كون ألعام ناسخاً للخاص ألاول أو كونه مخصّصاً به ، و هذه ألمسئلة و إنلم يكن لها موضوع فى ألفقه إذ ليس في أخبار شرعنا ما يكون من قبيلها و ليس لها محمول فى ألا صول لفسادها في نفسها كما ستعرف لكن حيث يتضح فيها حال ألنسخ وألبداءُ تأخير ألبيان عن وقت ألحاجة نتعرّض لها ، وقبل ألخوض فى شقوق ألمسئلة و كلمات ألقوم نقول إنّ تمامية هذا ألدوران موقوف علي تمامية أمرين فلولم يتم واحد منهما كانت ألمسئلة مهملة بالكلية فارغة عن ألثمرة (ألاوّل) ألفرق فى كون ألخاص مخصّصاً بين وروده قبل وقت ألحاجة فيمكن ذلك أو بعده فلا يمكن كما لو تأخر لاتكرم ألفساق من ألعلماءِ كل يوم أيّاماً إذكل يوم حسب لسان ألدليل وقت ألعمل بالعام فلا يمكن جعله مخصّصاً مبيناً للمراد من ألعام من أوّل الامر ، لانّ تأخير ألبيان عن وقت ألحاجة إمّا قبيح كما إذا أوجب ألعمل بالعموم وقوع ألمكلف فى كلفة زائدة بأن كان ألخاص ترخيصاً فى بعض أفراد ألعام كعدم

وجوب إكرام الفساق من العلماءِ فابقاءُ العام على ظاهره من وجوب إكرام جميع الافراد يوقع المكلف في كلفة إكرام أفراد الخاص ، أو مستحيل كما إذا أوجب العمل بالعموم نقض غرض المولى بأن كان الخاص زجراً عن بعض أفراد العام كحرمة إكرام فساق العلماء (و يندفع) بأن كون الخاص مبيّناً للمراد من العام إنمّا هو مقتضى طبعه ورد قبل مجيئ العام أم بعده وقبل وقت الحاجة أم بعده أمّا وقوع المكلف في كلفة زائدة من الاخذ بأصالة العموم فيما إذا كان حكم الخاص ترخيصيّاً فلاقبح فيه إذا كان مأجوراً لذلك فاعطاءُ ثواب للعمل بالعموم يخرج ابقائه عن القبح، و أما نقض الغرض فيما اذا كان حكم الخاص زجريّاً فغير لازم إذا كان لحصول البداء للمتكلم بالنسبة إلى بعض أفراد العام كما هو الغالب في الاحكام العرفية المتداولة بين أهل المحاورة وغير مستحيل إذا كان تأخير الخاص لمانع عن ذكره كالتقية ، كما إذا قال أكرم أهل المدينة و كان مراده الواقعي إكرام غير بني أمية لكن منعته التقية عن إستثناء بني أمية حين القاءِ العام ، و هذا القسم أي التأخير لاجل المانع هو الغالب في الاحكام الشرعية كما يشهد به التتبع في الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السّلام ، مع أنّ الاغراض مختلفة فربما يكون التأخير لمصلحةٍ تساوي الفائتة أو تغلب عليها فان مناطات الاحكام السرعية و الاغراض الداعية إلي جعلها غير محرزة لدينا حتي يمكننا الحكم بأنّ تأخير البيان يستلزم نقض تلك الاغراض فدعوى قبح التأخير تارة و إستحالته أخرى تخرص بالغيب (لا يقال) لازم بقاءِ العموم بحاله ظاهراً كي يأخذ به المكلف مع أنهّ غير مراد للمتكلم واقعاً كون العام ذا السانين بأحد هما يتكفل بيان الحكم الواقعي للافراد المرادة واقعاً كعدول العلماءِ في المثال المتقدم و بالآخر يتكفل بيان الحكم الظاهري لافراد الخاص غير المرادة حسب الفرض كفساق العلماءِ في المثال (لانّا نقول) كلاّ لاملازمة بينهما لانّ إحراز حكم العام في فرد و إستظهاره من الدليل ظاهراً غير كون ذاك الحكم مجعولاً له من قبل المولى والحكم الظاهري المصطلح هو الثاني والموجود في المقام هو الاول ، فتطبيق العام علي الافراد من قبل المخاطب ظاهري لا حكمه المجعول من قبل المتكلم و بينهما فرق بيّنٌ .

(ألثّاني) ألفرق في صلاحيّة ألنّاسخ لكونه ناسخاً بين وروده بعد حضور وقت ألعمل بالحكم ألسّابق فيصلح لذلك لانّ نسخ ألحكم فى طول فعليّته و هى موقوفة علي إجتماع شرائطه للمكلف ألذى هو موضوع حكم ألعقل بلزوم ألامتثال فبذلك يتحقق وقت ألعمل بالحكم ، و بين وروده قبل حضور وقت ألعمل بالعام فلامعنى لنسخه بل هو مخصّص وليس بناسخ (و تحقيق) حال ألفرق بما فيه موقوف على شرح حقيقة ألنّسخ فنقول إنّ ظاهر ألمشهور أنّه رفع ألحكم ألفعلى و يظهر من ألشيخ الاعظم (قده) لزوم ألعمل بذلك ألحكم فى تحقق ألنسخ حيث عبّر عنه بالتّخصيص ألازمانى و فصّل بعض ألاساطين (ره) بين ألموقتات و الخارجيات فلا معنى للنسخ فيها و بين ألحقيقيات ألغير ألمشروطة فيصحّ ألنسخ فيها (لكنّ) الحق أنّ ألنسخ قطع ألحكم بقاءاً بعد كونه ظاهر ألثبوت أو منصوصه بحسب إطلاق دليله أو صريحه فالنسخ فى ألشرعيّات بمنزلة ألفسخ فى ألوضعيات غاية ألامر أنّ ألجاهل بالملاكات وعواقب ألاشياء ربما يكون نسخه لانكشاف ألخلاف فى ملاك حكمه ألّذى جعله أوّلاً ، بمعنى أنّه جعل حكماً بزعم وجود ألمصلحة فيه ثم أحرز فيه مفسدة أو خلوّه عن ألمصلحة فينسخه بقاءاً من حين إنكشاف ألخلاف ، أمّا ألعالم بالملاكات و ألعواقب كالشارع تعالي فلا يعقل فى حقه إنكشاف ألخلاف فمتعلق ألجعل أي ألحكم ألمجعول أوّلاً لامصلحة فيه وإنّما ألمصلحة فى جعل ذلك ألحكم ، كما إذا قال ألمولى لعبده سر إلى ألكوفة صبيحة كل يوم و لم تكن فى ألسّير إلى ألكوفة مصلحة بل كانت ألمصلحة فى جعل ألحكم بالسير كصيرورة ألعبد متعوّداً بالانتباه وعدم ألنوم فى ألصباح فمتى حصل ألتّعود ينسخ ألحكم فلو كانت ألمصلحة فى نفس ألسّير لاقتضت دوام ألحكم ، ولذا نقول إنّ ألنسخ فى حق ألجاهل بالملاكات وألعواقب ظهور بعد ألخفاء و في حق ألعالم بها إظهار بعد ألاخفاء ، إذ ألاوّل يظهر له خلوّ ألحكم عن ألمصلحة أو اشتماله على ألمفسدة بعد إختفائه عليه بل كون خلافه محرزاً لديه و ألثانى يُظهر عدم ألمصلحة فى متعلق ألجعل بل فى نفسه بعد إخفائه أوّلاً ، ومن هذا ألقبيل جميع ألاوامر وألنواهى ألاختبارية كقضية إبراهيم فى ذبح إسماعيل عليهما ألسّلام إذ ألامر بذبحه كان للاختبار و لذا أطلق تصديق ألرؤيا على إنقياده

و طوعه ألنفساني ألذى هو روح الاطاعة فى قوله تعالى قد صدّقت ألرؤيا ، ويشهد بأنّ ألمراد بتصديق ألرؤيا قوله تعالي فى صدر الآية فلمّا أسلما وتلّه للجبين وناديناه أنْ يا إبراهيم قد صدّقت ألرّؤيا حيث رتّب ألنداءَ بالتّصديق على نسليمهما للذّبح و وضع جبين إسماعيل على ألارض لا علي نفس ألذبح فالامر حقيقى لكنه للاختبار .

و ما ذكرناه من حقيقة ألنّسخ يجرى في ألموقتات قبل حضور وقتها بمعنى أنّ ألجاهل بالعواقب ينكشف له قبل وقت مجعوله الاوّل خلوّ ألحكم عن ألمصلحة فينسخه و ألعالم بالعواقب يُظهر قبل ذلك عدم ألمصلحة فى متعلق جعله بل في نفس جعله ، فضلاً عن غير ألموقتات نظير يا أيُّها ألذين آمنو إذا ناجيتم ألرّسول فقدّموا بين يدى نجويكم صدقة إذ ألعامل بهذه الآية منحصر في شخص واحد هو أمير المؤمنين عليه ألسّلام مع أنّها خطاب كبروى عامٌّ فيمكن أنْ تكون مصلحة جعل هذا ألحكم تبيُّن إنحصار ألعامل به فــى واحدٍ للناس (و بالجملة) لافرق بين ألقضايا ألحقيقية و غيرها و لا بين ألمشروطات و غيرها فى إمكان نحقق ألنسخ بالنسبة إلى ألجميع بالمعنى ألذى قلناه وعدم إمكانه فـى شيئى منها إن أريد به رفع حكم تكون ألمصلحة فى نفسه ، فالتفصيل بين ألموقتات و ألخارجيات مع ألحقيقيات و ألالتزام بالنسخ في ألاخيرة دون ألاولیين كما تقدّم عن بعض الاساطين (ره) بلاوجه وكذا ماتقدّم عن ألشيخ ألاعظم (قده) من إشتراط ألعمل بالحكم في صدق ألنسخ حيث ظهر أنّ ألنسخ ليس هو ألتخصيص ألازمانى كيف وألتخصيص إخراج حصة من ألعامّ و ألنسخ قد يكون قبل وقت ألعمل بالعامّ فلا تبقى للعام حصة أصلاً ، و إذ تبيّن عدم تمامية شيئى مـن ألامرين ظهر أنّ ألمسئلة مهملة بالكلية فارغة عن ألثمرة بمعنى أنّه لاموضوع لها خارجا فلايُحتمل ألنسخ فى شيئي من صورها ألستة ألتى لخّص عمدة صورها فيها فى تقريرات ألشيخ ألاعظم (قده) و هى ألعلم باقتران ألعام و ألخاص ألمتنافيين ظاهراً و ألعلم بتقدم ألعام على ألخاص وألعلم بتقدّم ألخاص على ألعام و ألجهل بالتقارن وألتقدم مع ألعلم بتاريخ أحدهما أوعدمه وإختار قدّس سرُّه ألنسخ في ألثانية و ألتخصيص فى ألبقية ، وجه عدم ألاحتمال ما عرفت من عدم إشتراط ألعمل فى تحقق ألنسخ وعدم قبح تأخير ألبيان عن وقت ألحاجة و عدم إستحالته ،

فلاحاجة بعد ذلك إلى تفصيل أحكام الصُّور أو تنبيهات المسئلة ممّا هو مذكور في التقريرات فمن أراد ذلك فليراجع التقريرات .

نعم حيث مرّ علينا ذكر البداء طيّ بيان الامرين فلابأس بالاشارة الاجمالية اليها فنقول البداءُ كالسّماء بمعني البدوّ بعد الخفاء ولاريب في وجودها في شرعنا كما دلت عليه الاخبار بل قدعدّ ذلك في بعضها من علائم الايمان و في بعضها : ما عبدالله بشيئي كالبداء فالاعتقاد بهامن جملة المذهب، لكن لامن ضروورياته الّتي يوجب إنكارها الكفر ، و قد أستشكل فيها بأنّها تستلزم تغيّرّ علمه تعالى و تجدُّد إرادته و وجود مرادين متباينين له و هي باطلة ولاجل هذا الاشكال أنكر بعضهم أصل وجود البداء ، و يندفع الاشكال بأنّا لو أردنا إثبات البداء من غير طريق الاخبار كالعقل لم يمكن إثباتها لانها تستلزم المحاذير المذكورة لكن نريد إثباتها من طريق الاخبار فلابدّ من الاخذ بمايُستفاد من مجموعها بحيث لاينافيه حكم العقل فانّ التّعبد بالظواهر والطرق غير موجود مطلقاً فضلاً عن العقائد وفيما إذاعارضه دليل عقلي، ففي بعض الاخبار : إنّ الله تعالى ما بداله في شيئي إلّاكان في علمه : و في بعضها : إنّ الله تعالى له علمان مكنون لا يعلّمه عباده و غير مكنون يعلّمه بعض العباد كالانبياء : إلى غير ذلك من التعبيرات الواردة في الاخبار الكثيرة المذكورة في البحار، فانّها بأجمعها تكشف عن وجود البداءِ له تعالى بلاإستلزامها بمعناها الواقعي تغيّر العلم الازلي أو الجهل أوتجدُّد الارادة الازلية أو إجتماع إرادتين متنافيتين له تعالي بل التجدد إنّما هو في معلومه أعني ما تعلق به علمه الازلي من أفعال العباد ، فالمستفاد من مجموع تلك الاخبار أنّ متعلقات الا وامر والنواهي الشّرعية من أفعال العباد غير متمحّضة في الجهات التشريعية أي الاوامر و النواهي المتعلقة بها بل فيها جهات تكوينيّة تقتضي آثاراً خارجية، كالزّنا بالمحصنة فهي محرمة شرعاًو تقتضي بالتكوين قطع الرزق أو قصر العمر مثلاً ، فكل فعل من تلك الافعال ذوجنبتّين تشريعيّة هي تعلق الامر أو النهي الشرعي به و تكوينية هي الجهة التي تقتضي آثاراً خارجية كما يشهد به تسمية الذنوب في بعض الاخبار والادعية المأثورة بالتي تغيّر النعم أوالتي تُنزل البلاءَ أوالتي تظلم الهواءَ أونحوذلك من الآثار الخارجيّة،و ذوربطين

ربط بالعباد هوأنه تحت إختيارهم وصادر عن إرادتهم على ما هوألحق من أنّهم مختارون فى أفعالهم و ربط بالخالق تعالى هوجعل ألمثوبة أوألعقوبة عليه أخروية أودنيوية كقصر ألعمر و تقليله من خمسين سنة إلى ثلاثين لاجل معصية كقطع ألرحم أوألزنا بالمحصنة أو زيادته و تكثيره من ثلاثين سنة إلى ستين لاجل طاعة كصلة ألرحم ، فالله تعالى خلق وجودات ألعباد على نحو تقتضى ألبقاء سبعين سنة مثلاً لكن جعل عقوبة ألزانى بالمحصنة قصر عمره ثلاثين سنة فكلما تحقق ألزنا تحقق أثرها ألاخلالى بجهة البقاءِ و كلمالم تتحقق بقيت جهةألبقاءِ تؤثر فى مقتضاها ألدنيوى و ألاخروي .

فبهذا أللحاظ تكون لكل واحد من تلك ألافعال جهات و مراتب و يمكن أن تكون لكل واحدة من تلك ألجهات وألمراتب حقيقة محفوظة وتكون ألالواح ألمذكورة فى ألاخبارمن أمّ ألكتاب ولوح ألقضاء وألقدر ولوح المحو والاثبات و لوح محفوظٍ إشارة إلي ذلك ، بأن تكون ألجهة ألتشريعية للافعال من كونها مأموراً بها أومنهياً عنها محفوظة فى أمّ ألكتاب وألجهة ألتكوينية لها من كون عمر فاعل فعل فلاني ثلاثين وعمر فاعل فعل فلانى ستين ونحو ذلك من ألآثارألتكوينية ألمترتبة على تلك ألافعال ألمقدّرة فيها و لو بالجعل ألتكوينى ألآلهي محفوظة فى لوح ألقضاء وألقدر ، وجهة تعليق كل أثر علي مؤثره وأنّ فلاناً لو فعل كذا يصير كذا فيثبت له أثر كذائى و لو فعل كذا يصير كذا فيمحوعنه ألاثر ألكذائى محفوظة في لوح ألمحو و ألاثبات ، و جميع تلك ألجهات من تعلق ألاوامر و ألنواهي بتلك ألافعال و أنّفلاناً لو فعل باختياره كذا يصير كذا و أنّه يختار كذافله أثر كذائى وعمره مقدار خاص مثلاً محفوظة في أللوح ألمحفوظ ، مضافاً إلى أنّ هذه ألاخبار وردت فى قبال أليهود ألقائلين بأنّه جفّ ألقلم بماهو كائن إلى يوم ألقيامة أى ألتّعطيل فى فعله تعالى ،وفى قبال ألاشاعرة ألقائلين بجزافية إرادته تعالى فى ألتشريعيات وألتكوينيات وعدم وجود جهات تكوينية فى متعلقاتها ، فهى تنفى هاتين ألجهتين وتثبت ضدهما (و بالجملة) فالتحفظ على ظواهر ألاخبار ألمشتملة علي ألالواح بجعلها مراتب واقعية للتكوينيات تشريفاً لمقام سلطانه تعالى بأن يكون له لوح و قلمٌ و محو و

إثبات وقضاءً وقدر ممكن بلا إستلزامه محذوراً ، كما أنّ جعل ألالواح رمزاً للاشارة إلى مراتب علمه تعالى كما يؤيده ما فـي بعض الاخبار من ألتعبير بأنّه تعالى له علمان مكنون وغير مكنون ، وانه ما بداله في شيئي إلّا كان في علمه ممكنٌ ، فالتصرف في ظواهر ألالواح بجعلها عبارة عن عوالم متعددة كل واحد مختص بجهة خاصة بلاملزم بل بلاشاهد إلا أن يرجع إلى ماذكرنا ممّا لاتأباه ظواهر ألاخبار ، كما أنه يمكن صياغ ماذكرناه من ألمضمون في قالب ألفاظ أدقّ فيقال كما في تعليقة بعض ألمحققين (قده) على ألكفاية بأن ثبوت ألمقتضي إنّما هو في مرحلة ثبوت ألمقتضي فثبوت إمتداد ألعمر إلى سبعين سنة مثلاً إنّما هو بنفس ثبوت ألوجود ألخاص لفلان بمعنى أنّ هذا ألاقتضاءَ كامِنٌ فيه و ثبوت ألمنع عن طول ألعمر و ألتأثير في تقصيره إنّما هو بثبوت فعل ألزنا بالمحصنة مثلاً بمعنى أنّ هذا الاقتضاءَ و التأثير ألاخلالى كامِنٌ في هذا ألفعل و هو تعالى يعلم هذا كما يعلم ذلك ، فماذكره قدس سره لو أراد منه ماذكرناه يكون في غاية ألمتانة ، وإلى ماذكرناه يرجِع ماأفاده علماءُ ألامامية في هذا ألباب (فتخلص) أنّ ألبداءَ عقليّها لا نقول به و شرعيّها ألموجود في أخبار نامعناه واضح بعد ألتدبّر فيها و ألجمع بين مجموعها فلا عويصة في ألبداء كما تُوهِّم إلا أن يراد بالعويصة فيها عدم فهم ألمراد من أخبارها وقد عرفت وضوح ألمراد منها فتدبر .

ألمقصد الخامس فـي ألمطلق و ألمقيد و ألمجمل و ألمبين و للـورود في ألبحث عن ذلك نمهّد أموراً (منها) أنَّ ألظّاهر مـن كلمات جماعة من ألاصوليين حيث عرّفوا ألمطلق بأنّه مادلَّ على شايع في جنسه كون ألمطلق و ألمقيّد وصفين للدالّ أى أللفظ مع أنّهما في ألحقيقة وصفان للمدلول أي ألمعنى لانّه ألشّايع في جنسه ، ويمكن تصحيح ذلك بوجهين (أحد هما) تسرية أوصاف ألمعنى إلى أللفظ كمافي ألحسن و ألقبح فاللفظ ألدالّ على معنى حسن أوقبيح يوصف بالحسن أو ألقبح (ثانيهما) تطابق الاثبات مع ألثبوت بمعنى أنَّ ألمطلق أو ألمقيد و إن كان بحسب ألواقع و عالم ألثبوت هو ألمعنى دون أللفظ إلّا أنَّ ألكاشف عن كون ألمعني مطلقاً أو مقيداً في عالم ألاثبات لمّا كان هو أللفظ غالباً فلابدَّ من إطلاق أللفظ ألدالّ على ألمطلق وتقييد أللفظ ألدالّ على ألمقيد حتى يستكشف من تطابق ألاثبات مع ألثبوت

كون المعني مطلقاً أومقيداً ، فلذلك صح أن يقال المطلق مادل على شايع في جنسه (و منها) أنّ التعاريف المذكورة للمطلق والمقيد لما كانت لفظية بمعنى كونها رسماً وتعريفاً باللازم لاحدّاً حقيقيّاً وتعريفاً بتمام الماهو،كما هوالشأن في جميع التعاريف الواقعة فيمسائل العلوم لموضوعاتها ولاسيَّما يكون منها تعريفاً للمعانى فلامحالة لاتخلو عن الانتقاض طرداً أوعكساً ،كيف ولا إحاطة لنابحقايق الاشياء ولاسيَّماما يكون منها من سنخ الوجودات الذّهنية و المعقولات كالمعانى ، فصرف الوقت فى النقض و الابرام فى تلك التعاريف ممّا لاطائل تحته .

(و منها) أنَّ الظاهر من كلمات بعض الاصوليين كصاحب الكفاية (قده) و جماعة أنَّ المطلق عبارة عن نفس الماهية أىّ الذى يُعبَّرعنه فى إصطلاح أهل اللغة بالمفهوم و فى إصطلاح أرباب الفلسفة بالماهيّة من حيث هى و فى إصطلاح أهل المنطق لدى جماعة من محققيهم بالكليّ الطبيعى و فى إصطلاح الاصوليين باللّا بشرط المقسمي بمعنى أنَّ المطلق عبارة مثلاً عن حقيقة الماء التى هى فى قبال حقيقة النّار و هكذا في سائر الحقايق ، نعم يظهر من صاحب الكفاية (قده) أنّ اللّابشرط القسمى عبارةعن الكلى العقلى الذى لاموطن له إلاّالذهن ، وفى قبال لحاظ المعنى بنحواللابشرط المقسمى لحاظات أخري سمي المعني باعتبار كل باسم خاص كلحاظ إقترانه مع قيد وجودى وتسميته بشرط شيئى ولحاظ إقترانه مع عدم قيد وتسميته بشرط لاو لحاظ عدم إقترانه بشيئى من الوجودى و العدمي بل كونه مطلقًا من جهتهما وتسميته بلابشرط القسمى ، وهذه الاقسام الاربعة سميت فى إصطلاح جماعة بمهية مهملة هو اللّابشرط المقسمي و مهية مطلقة هو اللابشرط القسمى و مهية مجردة هو البشرط لا و مهية مخلوطة هو البشرط شيئى .

و نوقش في هذا التقسيم (تارة) من جهة تربيع الاقسام كما يظهر من بعض المحققين (قده) فى تعليقته على الكفاية بأنّ الصحيح تخميسها فيقال إنَّ المهية تارة ينظر إلى نفسها بما لها من الذاتيات بلانظر إلى شيئى وراء ذاتياتها بل إلى نفس الماهية بما هيّ هي و هذه هى المهية المتقررة ازلاً فى الصقع الرّبوبى و يصح إرتفاع النقيضين عنها و لا يحكم عليها أو لها بحكم أبداً و إنَّما تقع فى باب الحدود فى

جواب ألسئوال عن حقيقة ألشيئى بما هو و هى ألمهية ألمهملة ضرورة إهمالهاعمّا وراءَ ذاتياتها ، و أخرى ينظر إليها بما هى مقترنة بقيد وجودى وراءَ أصل ذاتها و متعينة بذلك ألتعيُّن فتكون بشرط شيئي ، و ثالثة ينظر إليها بما هى مقترنة بعدم قيد كذلك ومتعينة بذلك فتكون بشرط لا ، ورابعة ينظرإليها بما هى مطلقة مـن جهة كل واحد من نحوى ألتعيُّن,وتتعيَّن بتعيُّنٍ إطلاقي فتكون لا بشرط قسمى ، وحيث لابد لكل واحدمن هذه ألتعينات ألثلاثة من محل قابل فلحاظ ماهية غير متعينة قابلة للمقسمية للاقسام ألثلاثة وألمعروضية لكل من ألتعينات ألمزبورة يوجب خروج ألماهية عن ألابهام بهذاألمقدار إذ بمجرد لحاظ ألماهية ألمهملة ولو بجهة ألقابلية للانقسام إلي ألاقسام ألثلاثة تخرج عن كونها هى هى أىَ متوغلة فى ألذاتيات فلا تكون مهملة و هذه هى أللّابشرط المقسمى ، فما يظهرمن جماعة من جعل أللّابشرط ألمقسمى عبارة عن ألمهية ألمهملة فاسد ، و قد إعترف هذا ألمحقق (قده) بعدم إتفاق أرباب ألفلسفة على صحة هذا ألتقسيم (و أخرى) من جهة جعل مقسم ألاقسام ألثلاثة أىَ أللّابشرط ألقسمي و ألبشرط شيئي و ألبشرط لا نفس ألمهية ألمهملة كما يظهر من بعض أجلَّة ألمحققين دام ظله بدعـوى أنَّ مقسم تلك ألاقسام هو أللِّحاظ لانَّه ألذى يكون تارةً على نحوألاقتران مع قيد وجودى و أخرى على نحوألاقتران مع عدمه و ثالثة على نحو ألاطلاق من أحد ألنَّحوين و ليس ألمقسم هو ألمهية ، فكأنَّ هذا ألقائل أراد تصحيح ما في كلمات ألقوم من تربيع ألاقسام و تسمية ألمهية مهملة و ألفرار عن إشكال بعض ألمحققين على جعل ألمقسم مهيةمهملة فالتزم بتربيع ألاقسام مع جعل مقسم ألاقسام ألثلاثة نفس أللّحاظ دون ألمهية .

و ألتَّحقيق أنَّ ألمهية قدتلاحظ بماهي أعنى مع قصرأللِّحاظ على علل قوامها وقطع ألنَّظر عن لحوق كلما هووراءَ ذاتياتها بأنْ تلاحظ ماهية ألماء بما هي متقومة بجزئين مثلاً أو ماهية ألانسان بما هي متقومة بجزئين جنس و فصل أوماهية أخرى بما هى متقومة بأجزائها ألتحليليَّة ألعقليّة و هذه هـي ألماهية ألمهملة ألتى تقع حدّاً للشيئى فى جواب ألسئوال عنه بما هو فيقال فى جواب ألسئوال عـن مهية ألانسان حيوان ناطق وهكذا ، وقد تلاحظلا بماهي بل لا متأبيّة عن لحوق أيِّ قيدٍ وجوديٍّ

أوعدمي ذهني أوخارجي بها فتكون ماهية متحصصة ويكون مقتضى ذاتها ألسَّريان في كل قيد من ألقيود ألمزبورة و بهذا أللّحاظ تكون ماهية مطلقة ففي هذه ألمهية جهات عديدة لابد أنْ لا تكـون مختفية (منها) أنّ ألسَّريان فـي جميع ألقيود مـن مقتضيات ذاتهالانها غيرمتأبّية عن لحوق أىّ قيدبها بلاكون ألسَّريان قيداً لهادخيلاً في علل قوامها (و منها) أنَّ هذه ألمهية ليست مهملة بل متحصصة بحصة غير متأبّية عن لحوق كل قيد بها إذ لو كانت مهملة غيرمتحصصة لصح تقسيمها إلـى متأبّية و غير متأبّية كما يصح تقسيم ألماهية ألمهمله ألتى فرضناها أوّلاً إلى هاتين ألحصتين وحيث لايصح تقسيمها إليهمابداهة فيكشف عن كونها متحصصة (ومنها)أنَّ لحاظها غير متأبّية ليس من علل قوام هذه ألمهية بل هـو سبب لتحصصها إلى هذه ألحصة وإن شئت قلت إنَّ أللّحاظ جهة تعليليّة للتحصُّص لا تقييديّة لاننالاحظنا هذه ألحصة من ألمهية لا أنَّ ألحصة حصلت من تركيب أللّحاظ مـع ألمهية ، إذ لم يقم برهان على أنَّ تحصص شيئى إلي حصص موقوف على إنضمام قيد خارج عن حقيقته إليه كي تكون قيود ألحصص ألمتباينة مـن شيئى واحد متقابلة ، كيف و في ألحقايق ألمشكّكه كالنُّور يكون تشكيل أنواع متباينة من كل حقيقةٍ من نفس علل قوام تلك ألحقيقة مـع إختلاف ألمرتبة شدةً و ضعفاً كالنُّور ألضعيف مع ألقوى ، فكما أنَّ تحصَّص ألنُّورإلى حصص متباينة مختلفة شدةً وضعفاً إنَّما حصل من نفس ألنُّور بلاحاجةإلى إنضمام شيئى خارج عن حقيقة ألنُّورإليه فكذلك ألماهيةفي تحصُّصها إلي غير متأبيّة .

و هذه ألمهية أعم من ألموجودة في ألخارج بوجود قيودها أللّاحقة به أىْ ألوجود ألسِّعي و ألموجودة في ألذهن بتصورها خالية عن كل قيد غير متأبّية عن لحوق كل قيدٍ أىْ ألكلـى ألطبيعي ، و لـذا نقول إنَّ ألحق مع ألمحقق ألطوسى (قده) حيث جعل ألكلـى ألطبيعى هو أللّابشرط ألقسمـى و أنّ ماز عمه ألمحقق ألسَّبزوارى (قده) من أنَّ ألكلي ألطبيعي هو أللّابشرط ألمقسمى بزعم أنَّ لحاظ ألاطلاق في أللّابشرط ألقسمي قيد ذهنى فموطنه ألذهن وألكلي ألطبيعى وجوده عين وجود أفراده في ألخارج فاسد لانَّ أللّحاظ كما عرفت سبب ألتحصص غير دخيل في علل قوام

ألحصة، و ألاطلاق مـن مقتضيات ذات ألحصة أللّامتأبّية و ليس قيداً لها فاللّحاظ مقسّم ألماهية لا مقوّمها ، نعم قد تلاحظ ألمهية مقترنة بقيد فان كان وجوديّاً تكون بشرط شيئى و إن كـان عدميّاً تكون بشرط لا، و يكون مقتضى ألاقتران مع ذلك ألقيد هوالتأبّى عن لحوق قيدٍ آخر، على عكس مافى ألحصة أللّامتأبّية إذألاطلاق و ألسّريان فيها مقتضى عـدم ألتأبّى، أماً فـى قسيميها أىْ ألبشرط شيئىوألبشرطلا فالتأبّى مقتضى ألاقتران مع ألقيد ، فانقدح مما ذكرنا أنّ ألاقسام أربعة، و أللّابشرط ألمقسمى نفس ألمهية ألمهملة ضرورة قابليتها ذاتاً بمقتضى عـدم لحاظها بنحو من أللّحاظات للمعروضية لكل واحد من ألخصوصيات ألملحوظةفى ألحصص ألثّلاثة أى أللّامتأبّية و هو أللّابشرط ألقسمي وألمقترنة بقيد وجودي هـو ألبشرط شيئى و ألمقترنة بقيد عدمى أىْ عـدم ذلك ألقيد ألوجودى و هو ألبشرط لا ، فهى صالحة للانقسام إلى كل واحد من هذهألاقسام .

وبذلك يظهر جهات ألفساد فى جملة من ألكلمات (منها) مافي كلام صاحب ألكفاية (قده) من تخميس ألاقسام بجعل نفس ألمفهوم ألمهية من هى، أىْ ألمبهمة و جعل أللّابشرط ألمقسمي هي ألمهية ألملحوظفيهاعدم لحاظ أىٍّ لحاظحتى لحاظ أللّابشرط ألقسميهي ألمهية ألملحوظ فيهاألاطلاقمن جهة ألبشرط شيئى وألبشرط لا، وحيث أنَّ لحاظ ألاطلاق قيد فيه فهو كلىٌّعقلىٌّ لاموطن له إلاّ ألذهن (وذلك)لانَّ أللّابشرط ألمقسمى كما عرفت ما ليس بملحوظ بأىٍّ لحاظ و لو، عدم أللّحاظ بأيٍّ لحاظ كي يمكن تحققة فى ضمن كل واحدمن ألاقسام ضرورة أنَّ ألمقسم لابدأنْ يوجدفى كل واحد من أقسامهوألمقيد بلحاظ عدمأللّحاظبأىٍّلحاظ لايمكنأنْيتحقق فـى ضمن ألاقسام فيخرج عن كونه مقسماً جامعاً بين ألاقسام و يحتاج إلى جامع يكون مقسماً له أيضاً هذا خلف ، فأخذ لحاظ عدم لحاظ أىِّ لحاظ فـي أللّابشرط ألمقسمىيكون بلاملزم، ويستلزم ألخلفبل أللّابشرط ألمقسميعين ألمهية ألمبهمة، ولو قيل بجعل أللّابشرطألقسمى كلياًعقلياً قلنا ذلكخلاف إصطلاح أرباب ألميزان حيث جلعوا ألكلي ألعقلى مجموع ألعارض وألمعروض أعنى وصف ألكلّية ألذى هو كلى منطقى مع معروضه ألذى هو كلى طبيعي إلا أنيريد بالعقلى غير مصطلح

أهل ألميزان أى ألّذى و عائه ألذّهن ، و خلاف ألبرهان لانّ ألاطلاق كما عرفت من مقتضيات ذات ألحصّة أللّامتأبّية وليس لحاظه من علل قوام تلك ألحصّة (ومنها) مافى كلام بعض ألمحققين (قده) فى تعليقة ألكفاية من تخميس ألاقسام بجعل تحيُّث ألمهيّة بحيث أللّاتعين بأحد ألتّعيّنات ألثّلاثة سبب خروجها عن ألابهام وصيرورتها قسماً قبال ألمهية ألمبهمة ومن حيث هى (وذلك) لانّ ألتحيُّث بذلك ألحيث بالفعل كما عرفت من ذاتيّات ألمهية ألمبهمة وكذا قابليّتها للتّعيّن بأحد ألتّعيّنات بالقوّة سواء لوحظ ألحيث ألفعلى أو ألقُوّى في ألمهيّة أم لا ، فهذا ألحيث لمّا لم يكن خارجاً عن ذاتيّات ألمهيّة ومعلوم أنّ لحاظ ألذّات وألذّاتيّات لايُغيّر ألذّات وألذّاتيّات فذاك أللحاظ لايُخرج ألمهيّة عن ألابهام كي يتحقق قسم قبال ألمهية ألمبهمة بل هى بعد أللّحاظ باقية على إبهامها وليست قسماً فى قبالها.

(و منها) مافى كلام بعض أجلّة ألمحققين دام ظله من جعل ألمقسم نفس أللّحاظ ألعقلانى دون ملحوظه بدعوى أنّ أللّحاظ عقلانى لاخارجى فالمقسم أيضاً عقلاني هو نفس أللّحاظ وإلّا ففى ألخارج ليس لناعدا قسم واحدٌ هو ألمهية مقترنة بقيد وجودى سميت بشرط شيئى (وذلك) لانّ أللّحاظ كما عرفت مرآة للملحوظ ألّذى هو ألمقسم ألاعم ممّا فى ألخارج و ما فى ألذهن وألخصوصيات ألمحصّصة للمهيّة ألذّهنيّة و ألخارجية تنكشف بسبب لحاظ أقسام ألمهية و ليست تنوجد فى مواطنها بسبب أللّحاظ، أمّا حصر ألموجود فى ألخارج فى ألمهية المقترنة بقيد وجودى أى ألبشرط شيئى فهو خلاف تنصيص جماعة من محققى أهل الميزان على أنّ وجود ألطبيعى عين وجود أفراده و خلاف ألبرهان و هو لزوم وجود ألمقسم في ألاقسام ، فالمهيّة بشرط شيئي ألموجودة في ألخارج حسب إعترافه لا بدّ لها من مقسمٍ موجود فيها هو ألمهية بلا شرطٍ وهذا ألوجود بلاشرط هو ألذى نعبّر عنه بالوجود ألسّعى ، ولذا ذهب جماعة من ألفلاسفة إلي أنّ الوجود عارض ألمهية تصوّراً و إتحادا هويّة فى عالم ألخارج وإن ذهب بعضهم كالحكيم ألسبزوارى (قده) إلى أنّ ألوجود واسطة فى ألثبوت .

ولتوضيح ألمقام بأزيد مما تقدّم لابأس بالاشارة ألاجمالية إلي ذلك وإن كان تحقيقه من شأن علم ألميزان لا ألاصول ، و هو أنّ ألوجود ألحدّي فى كل موجود له رتبتان إحديهما رتبة إنتزاع ألحدّ عن ألمحدود بمعني تصوّر علل قوام ألموجود

ألخارجي فی وعاء ألعقل و تحليل أجزائه العقلية هناك و في هذه ألرتبة هو مهية مبهمة وموجود ذهني يقع فی جواب ألسئوال عن حقيقة ذلك ألموجود ألخارجي بما هو، ففي جواب ألسئوال عن حقيقة زيد يقال إنَّه حيوان ناطق للاشارة إلى أنَّ هذين ألجزئين هما أجزائهألتحليليّة ألعقليّة وعللقوامه ألواقعية ومنهما تتشكلماهيته ألمبهمة ألذهنيّة ، ثانيتهما رتبة إنطباق ألحدِّ علـى ألمحدود بمعنى تحقق علل قوام ذلك ألموجود ألخارجي وتشكّل أجزائه ألتحليليّة بصورة خارجية وفی هذه ألرتبة هووجود سعيٌّ خارجيٌّ ملفوف بخصوصيات فرديّة،فمعقطع ألنَّظر عنخصوصيات ألافراد يكون مستقلاً بالوجود و مـن هنا يعلم أنَّ ألوجود واسطة فـی ألعروض لا ألثبوت ، و قد إنقدح ببركة ماذكرناه إلـى الآن أنَّ أللّابشرط ألقسمي أي ألكلی ألطبيعي يصحُّ توصيفه بالطبيعة ألسّارية بلحاظكون ألسّريان فی ألافراد مقتضیذاته كما يصح توصيفه بالحقيقة ألمتبدّلة بلحاظ تحققه فـی ضمن أيّة حصَّة من حصصه ألخارجيّة و يصح توصيفه بالطبيعة ألمطلقة بلحاظ عـدم تأبّيه عن لحوق أيِّ قيدٍ به فهذه ألعناوين بأجمعها منتزعة عن حقيقة واحدةٍ و وجود فاردٍ باعتبارات مختلفة ، فتدبرفیألمقام فانه دقيق (فتلخَّص) أنَّألمعقول ألثّاني ألحاصل فیألنفس منملاحظة ألوجودات ألخارجيّة هوبنفسه أللّابشرط ألمقسمي وهوألذی يكون باعتباروجوده ألخارجي لابشرط قسميّاً و باعتبار وجوده ألذهنی كليّاً طبعيّاً (و ممّا ذكرنا) ظهر أنَّ ألمعني بما هومع قطع ألنَّظر عن لحاظ أيِّ قيد معه هوأللّابشرط ألمقسمي لانَّه ألقابلللاجتماعمع كلو احد من ألاقسامألثَّلاثة أيأللّابشرط ألقسمي وألبشرط شيی وألبشرطلا،وعروضواحدمنهذهألتعيُّنات ألثلاثةعليه بالخصوصلاينافیقابليته فيحد نفسه للمعروضية لغيره و لـذا قالوا بأنَّ ألمهيات مثار ألكثرات ، و عليهذا فأسماءُ ألاجناس كانسان و رجلوفرس وحيوانوسواد وبياض وغيرذلك إنّماوضعت لنفس ألمعنى أيْ أللّابشرط ألمقسمي .

أمّا أعلام ألاجناس كأسامة و نعامة وثعالة و غيرها فقد إختلفت كلمات ألقوم فيها (و تحقيق) حالها أنَّ ألمعنى قد يلاحظ بنفسه بلالحاظ إشارة فيه بل بما هو كی يمتاز عن مقابله كتصور ألماءِ و إمتيازه عن معنى ألنّار أو سائر ألحقائق ، و نعبّرعن

هذا بالتعين ألذاتى فهو حاصل لكل معنى فى قبال سائر ألمعانى كما فى أسماء ألاجناس فالتعين ألذاتى موجود فى جميعها ، وقد يلاحظ مع جهة إشارة فيه و ألاشارة تارة بسبب غير ألوضع و أخرى بسبب ألوضع و ألاوّل إمّا لوجود مطابَق للمعنى فى ذهن ألمخاطب نظير إشترِ ألّلحم و أدخل ألسّوق ونعبِّر عنه بالعهد ألذّهنى ويتبع فى ألسّعة و ألضّيق مطابَقه ألموجود فى ذهن ألمخاطب فان كان ألّلحم ألموجود فى ذهنه يعمُّ لحم ألغنم وألبقر وغيرهما ينطبق ألمعنى على ألعام وإن كان يخصُّ بعض أصنافه ينطبق ألمعني علي خصوصه ، و إمّا لوجود مطابَق له فى ألخارج حضوراً كالرجل إشارةً إلى ألحاضر في ألمجلس، أو ذكراً كقوله تعالى فعصى فرعون ألرّسول، ففى جميع هذه ألاقسام ألثّلاثة يكون معنى أللفظ بنفسه مع قطع ألنظر عن لام ألعهد ذات ألمعنى و معناه محلّى باللّام هو ألملحوظ فيه جهة ألاشارة قضاءاً لتعدد ألدالّ وألمدلول إذ ألّلام موضوعة لمطلق ألاشارة غاية ألامر إختلاف تطبيق ألاشارة باختلاف سبب ألتطبيق من ألعهد ألذهنى أو ألخارجي حضوراً أو ذكراً ، و أمّا ألثانى ألّذى تكون ألاشارة فيه بسبب ألوضع كعلم ألجنس نظير أسامة و ثعالة فحيث أنَّ مصبَّ ألوضع فيه نفس ألمعنى بما هو متعيِّن ذاتاً فمصبُّ ألاشارة أيضاً نفس ألمعنى قضاءاً لوحدة ألدالّ، بلا لزوم أن يكون للمعنى مطابَق فعلاً في ألاذهان أو في ألخارج حضوراً أو ذكراً ولا كون لحاظ ألاشارة إلى ألتعيُّن ألذاتى للمعنى مقوّماً له فى ألوضع بل أللحاظ ملوِّنٌ للموضوع له بمعنى أنَّ ألواضع يلاحظ حصَّة ألمعني ألمتمايزة عن سائر ألمعانى كحيوان ألمفترس ألمتمايز عن غيره فى لفظ أسامة و يضع أللّفظ بازائه ، كما تقدم نظيره فى أللّابشرط ألقسمى حيث عرفت أنَّ لحاظ عدم تأبّى ألمهية عن لحوق أيِّ قيد بها سبب لتحصُّصها بلا كون أللّحاظ دخيلاً فى قوامها ، فلحاظ تعيُّن ألمعنى ذاتاً و تمايزه عن سائر ألمعانى في ألمقام يُحصِّص ألمعنى و لا يكون مقوِّماً له بأنْ يتركَّب ألمعنى ألموضوع له مثل لفظ أسامة من ألمعنى ألمتعيِّن بالذات ومن لحاظ تعيُّنه ألذّاتى ،كما يشهد به ألاستعمالات ألكثيرة فى ألمحاورة ألمشتملة على ألمقابلة بين علم ألجنس مع ألمعانى ألكلّيّة كما تقول أسد خيرٌ من ثعالة ، فضلاً عن كون لحاظ ألوحدة من علل قوامه كي يستلزم ألبدليّة بحسب أصل وضعه،

و يشهد لما ذكرنا من عدم دخل لحاظ تعيّن ألمعنى فى قوام ألموضوع له ماذكره أهل ألادب فى ألمعرّف باللّام من أنّه : ما وضع لشيئي متلبّس بعينه : بناءاً على إرادة التلوّن و ألتقيّد بلحاظ عين ألمعنى من كونه متلبّساً بعينه كى لا يلزم إجتماع ألمثلين من تلبّس ألمعنى بنفسه فالتلبّس بلحاظ ألمعنى ألمتعين خارج عن أصل ألمعنى ، كما يشهد به قولهم بعد ذلك : من غيرإعتبار تلك ألحيثية (حيثية ألتعيّن) فالذهن لايلتفت من سماعه (أى اللفظ) إلاّإلى ذات ألمعنى لاإلى تعيّنه : فهذه ألفقرة كالصريحة فيما ذكرنا من أنّ لحاظ تعيّن ألمعنى حال ألوضع غيردخيل فى أصل حقيقته ، و ما بيّناه فى حقيقة علم ألجنس هومراد صاحب ألفصول (قده) من تعبيره بالتعيّن ألجنسي كما يظهر من ألتأمل فى كلامه .

و مما ذكرنا ظهر ألخلل فى كلمات جماعة (منهم) نجم ألائمةرضى ألدّين (قده) حيث لم يفرّق بين علم ألجنس مع أسماءِ ألاجناس بدعوى أنّ ألتعيّن ألذاتى موجودفى جميع ألمعانىفلا إمتياز لعلمألجنس بسببذلك ولذا إلتزمبأنّ ألتعريف فيه لفظى كالتأنيث أللفظى فى مثل بشرىٰ بمعنى أنّ أهل ألادب يعاملون معه معاملة ألمعرفة كما يعاملون مع بشرىٰ معاملة ألمؤنث (إذ) قد عرفت أنّ إمتيازه عن أسماء ألاجناس تقيّده بلحاظ إلاشارة إلىذاك ألتعيّنألذاتى فالتعريف حقيقى معنوىضرورة كفاية هذا ألمقدار من ألتّعيّن في ألتعريف ألحقيقى كما فى تعريف ألضمير بمجرد رجوعه إلى مرجع و لو كان نكرة (و منهم) إبن ألحاجب حيث مثّل لا علام ألاجناس بالحقايق ألذهنية ألظاهر فى إعتبار وجود مطابَق ذهني للمعنى فى علم ألجنس أيضاً إلاّ أن يراد ألتنظير بالحقايق ألذهنية من جهة إعتبار ألتعيّنفي ألمعنى فيكون مراده من ألتعيّن ألذهنى هو ألتعين ألجنسي ذهنًا أو خارجًا كما فى كلام صاحب ألفصول (قده) فينطبق على ماذكرنا و يكون متيناً (و منهم) صاحب ألكفاية (قده) حيث جعل علم ألجنس مع لحاظ إلاشارة فى معناه من ألكلى ألعقلى ألذى لا موطن لهإلا ألذهن فاستشكل على هذا ألمبنى بعدم إنطباق ألمعنى علي كل فرد من أفراده ألخارجية و بأنّ ألتصرففى ألمحمول بتجريد ألمعنى عنقيده حين ألاستعمال تعسّف في ألقضايا ألمتداولةفى ألمحاورات وبلزوم أخذ ألواضع في ألمعنى قيداً

لازم الالقاءِ في مرحلة ألاستعمال و هولغو (إذ) قد عرفت أنّ لحاظ ألتعيُّن غيردخيل فيقوام ألمعنى كي يستلزم ذلك (ومنهم) ألسّيّد ألشّريف حيث جعل لحاظ ألوحدة قيداً للمعني في عَلم ألجنس نظير ما في ألنّكرة من ألوحدة ألبدليّة (إذ) قد عرفت أنَّه أوضح فساداً من سائر ألاشكالات.

ومما عُدَّ من ألفاظ ألمطلق هو ألمعرَّف باللّام كالرّجل وقد عرفت سابقاً أنّ لفظ ألمدخول كرجل موضوع لطبيعة ألمعنى بماهي ولفظ ألدّاخل كاللّام موضوع للاشارة إلى ذلك ألمعنى بما له من ألتّعيُّن ألذّاتي ، فمجموع ألدّاخل و ألمدخول يدلُّ على ألحصة ألمتعيّنة على نحو تعدد ألدال وألمدلول وألتعريف حقيقي كما عليه ألمشهور (لكن يظهر) من صاحب ألكفاية (قده) أنّ جعل ألّلام للاشارة يستلزم صيرورة ألمعنى كليّاً عقليّاً فيتوجه محذورات ثلاثة تقدمت في علم ألجنس من عدم إمكان تطبيق ألمعنى على كل فرد من أفراده ألخارجية ومن لزوم ألتصرف في ألمحمول بتجريد ألمعنى عن قيده لدى ألاستعمال وهو تعسّف في ألقضايا ألمتداولة في ألمحاورة ومن لزوم أخذ ألواضع في ألمعنى قيداً لازم ألالقاء حين ألاستعمال و هو لغو ، فلابدّ من جعل ألّلام مطلقا للتزيين كما في ألحسن وألحسين (ويندفع) بأنَّ ألحسن وألحسين وغيرهما من ألاعلام ألشخصية ألتي يكون لامها للتزيين أيضاً لابدَّ فيها من تعيُّن في ألمعنى كي يتحقق به ألتعريف فلحاظه فيها يستلزم صيرورة ألمعني كلّيّاً عقليّاً مورداً للاشكالات ألثلاثة ، فكل نحو نصور (قده) تعيُّن ألمعنى و تعرفه في ألاعلام ألشخصية بحيث لايستلزم ألمحذورات نقول به في ألمعرَّف باللّام مع تفاوت وحدة ألدالّ فيها و تعدُّده في ألمعرَّف باللّام و هو ما قدمناه من أنّ كون أللحاظ سبب تحصص ألمعنى لا يستلزم دخله في قوام ألحصة (فان قلت) فرق بين ألمقامين إذ ألموضوع له في ألاعلام ألشخصية موجود خارجي كزيد ألموجود في ألخارج و في ألمعرَّف باللّام معنى متصور في ألذهن فلحاظ ألتعيُّن فيه يستلزم ألمحاذير بخلاف ألاعلام ألشخصية و لذا إختار مثل صاحب ألكفاية (قده) كون ألّلام في ألمعرَّف به للتزيين (قلت) كلّا لافرق بينهما من تلك ألجهة إذ ألموضوع له في ألاعلام ألشخصية أيضاً صورة ذهنيه منتزعة منها حاكية عن ألخارج فلابدَّ من

لحاظ ألتعيُّن فی ألصورة ألّتی هي هو ألمعنی ألموضوع له فيها .

و يظهر من بعضهم أنَّ ألّلام لدی الاجتماع مع إسم ألاشارة كهذا ألرَّجل يكون للتَّزيين لاللاشارة لاستحالةإجتماع ألمثلين بل ربما يقال إنَّ جعل ألّلام للاشارة في غير هذا ألمورد حيث يستلزم ألالتزام بتعدُّد ألوضع في ألّلام ووضعها للاشارة تارة و للتَّزيين أخری فذلك يكشف عن كونها مطلقاً للتَّزيين ، و أنت خبير بفساد كلا ألقولين ضرورة إمكان تأكُّد ألتَّعيُّن باجتماع إلاشارتين بلا إستلزامه إجتماع ألمثلين كما في كليَّة موارد ألتَّأكيد فلا يختصُّ ذلك باللّام بل يجري في سائر موارد ألتَّعريف كالموصول و ألصِّلة ، إذألصِّلة ربما تعرف ألموصول وتعيُّنه بجميع ماله من أنحاءِ ألتَّعيُّن نظير ألذی عندك أوتراه و مع ذلك يدخل عليه إسم ألاشارة فيقال هذا ألذی تراه أو عندك فهل يقول أحد من أهل ألادب بعدم صحة هذا ألاستعمال أم هل يخرج إسم ألاشارة عن معناه حذراً من إجتماع ألمثلين؟كلاّ!، و ليس ذلك إلاّ من جهة صحة ألتَّأكُّد في تعيُّن ألمعنی فهكذا في ألمعرف باللّام ، و أمّا ألجمع ألمعرف باللّام كالعلماء فقد يقال بدلالته على ألعموم ألاستغراقی مستنداً إلی دلالة ألّلام علي ألاشارة لا إلـي دلالة نفس ألمدخول إذلاتعيُّن إلاّ للمرتبة ألمستغرقة من ألمعنی فاللّام للاشارة إلـی ذلك ، و قد (يناقش) فيه كما في ألكفاية بأنَّ ألتَّعيُّن لا يختصُّ بتلك ألمرتبة بل هناك مرتبة أخری متعيّنة أيضاً هی أقلّ مراتب ألجمع فلا مرجِّح لاحديهما كي يستند ألاستغراق إلی وضع ألّلام للاشارة بل لابد أنْ يستند ألعموم ألاستغراقي إلـی وضـع ألجمع ألمعرَّف باللّام لذلك (و يمكن دفعه) بأنَّ طبيعة ألمدخول لما كانت بنفسها سارية لجميع أفراده فالاشارة باللّام لا محالة إلي مرتبة مستغرقة بخلاف سائر ألمراتب حتي أقلّها فحيث أنّها خلاف مقتضي طبـع ألمدخول و سريانه فتعيُّنها لا محالة يحتاج إلي معيِّن وهومفقود على ألفرض فصح للقائل بالعموم أن يدّعي إستناده إلی دلالة ألّلام لانَّه لا تعيُّن إلاّللمرتبة ألمستغرقة ، هذا كله لو سلَّمنا أنْ تكون لنا ألفاظ خاصّة تفيد ألعموم كالجمع ألمحلّی باللّام و غيره أمّا علي ما قدمناه في مبحث ألعام و ألخاص من عدم ثبوت وضع للعموم في ألالفاظ ألتي أدّعی كونها ألفاظ ألعموم و عدم فرق بين ألعام و ألمطلق في توقف

إستظهار ألسّريان و ألشمول منهما إلى مقدمات ألحكمة فالامر أوضح .

و مما عُدّمن ألفاظ ألمطلق هو ألنَكرة كرجل وإختلف ألاصوليون فيمعناها فقيل بأنَّهطبيعة مقيدة بالوحدة إختاره صاحب ألكفاية (قده) و قيل بأنَّه طبيعة لا متعيَّنة و قيل بأنَّه ألفرد ألمردَّد لكن ألحق هو ألاول إذكل واحد من ألمعاني متعين ذاتاً كما عرفت ولا يُعقل ألترديد في عالم ألمعني أيْ ألمفهوم ألمتصور في ألذهن لانَّه مالم يتعيَّنَ بنحو من أنحاء ألتعيُّن لايدخل تحت إحاطة ألذهن وتصوره، كما لا يعقل ألترديد في عالم ألخارج ألذي هو وعاءُ ألفرد فيكون فرداً موجوداً في ألخارج و مع ذلك يكون مردَّداً بين هذا أو ذاك فلا سبيل لعدم ألتعيُّن وألترديد إلى عالم ألذهن ألذي هو وعاءُ ألمعنى ولا عالم ألخارج ألذي هو وعاءُ ألفرد ، فبطل ألقولان ألاخيران من كون معنى ألنكرة طبيعة لا متعينة أو ألفرد ألمردّد و ظهر أنَّ ألالتزام بهما غير ممكن ، فنقول إنَّ ألمدخول كلفظ رجل إنَّما وضع للمعنى ألمتعين ذاتاً في قبال سائر ألمعاني كحقيقة ألرجل في قبال حقيقة ألمرئة وألداخل و هو تنوين ألتنكير وضع للوحدة فمن تصادق ألمعنيين للداخل وألمدخول تحصل طبيعة مقيدة بالوحدة فالدلالة عليها على نحو تعدد ألدال وألمدلول ، و حيث أنَّ هذا ألمتحصل أيْ ألطبيعة ألمتقيدة بالوحدة قابل للانطباق على كل فرد من ألافراد ألخارجية للطبيعة علي سبيل ألتناوب فقد حصل ألترديد أيُ ألتخيير في تطبيق ذلك على ألخارج، فالترديد غير دخيل في أصل معنى ألنكرة و إنَّما هو في عالم تطبيقه ألخارجي بمعنى ألتخيير بين هذا أو ذاك ، فالحق مع صاحب ألكفاية (قده) في بيان معنى ألنَّكرة .

ثم إنَّ مبحث ألمطلق وألمقيَّد ممايعمُّ به ألبلوى في أبواب ألفقه بل هو رُحى ألاستظهارات ألفقهية فلذلك ترى ألاصحاب قدس الله أسرارهم قد أتعبوا أنفسم ألزكيَّة في شرح حقيقة ألمطلق وألمقيَّد و بيان مفهومها و مصداقهما وما هو ألمطلق ثبوتًا وإثباتاً ، فنحن لتوضيح ذلك نبتدى من وجد اننا فنقول إنَّا إذا لاحظنا واحداً من ألموجودات ألخارجية ألتي يُعبَّر عنها في إصطلاح ألفلسفة بمعقولات أوليَّة ينترع منه ألذهن صورة يُعبَّر عنها في إصطلاح ألفلسفة بمعقول ثان ، فهذه ألصورة متشكلة

من ألمعانى ألوجودّية ألمتحققة بنحوأللفّ في ذلك ألموجود ألخارجىفكما يمكن لحاظ تلك ألمعانى بأجمعها تحت عنوان واحد و جامع فارد فيقال فى مقام بيان ألمعاني ألوجودية ألمتحققةفى زيد مثلاًإنّه حيوان ناطق ،بلا إضافةقيدٍإليه كي يوجب تضييق ألعنوان ومعلوم أنّه حينئذ قابل للانطباق على كل فرد من أفرادذلك ألعنوان، كذلك يمكن لحاظ بعض تلك ألمعاني تحت عنوانٍ واحد فيقال فى مقام بيان بعض ألمعاني ألوجودّية ألمتحققة فى زيدإنّه حيوان أوجسم وهكذا حتي يصل إلى جنس الاجناس كالجوهر،وكل واحد من هذه ألعناوين أيضاً قابل للانطباق على كل فرد من أفراده ، كمايمكن لحاظها تحت عناوين متعددة فيقال إنّه حيوان ناطق عالم شاعر وهكذا إلي آخر خصوصياته ألصنفيّة أو ألشخصيّة ، فكلما كثرت ألعناوين ألكاشفة عن ألمعانى ألوجودية كانت مركبة إتحاداً كالذاتيات أم إنضماماً كالصفات من ألعلم و ألحلم و غيرهما ضاقت دائرة ألوجود وقلّت ألافراد ألتي يكون قابلاً للانطباق عليها ضرورة أنّ ألمركب من وجودين كالماءِ وألبرودة أقل فرداً فى ألخارج من ألوجود ألواحد ولذا قيل كلّما كثرت ألقيود عزّ ألوجود ، ففى كل واحدةٍ من هذه ألمراحل يكون ألمعني ألملحوظ قابلاً للانطباق على كل واحدٍ من أفرادة وغير متأبٍّ عن شمولها و إن كان متأبّيا عن شمول أفراد ما فوقه من ألعناوين ألتى هى أقلّ قيداً منه كعنوان حيوان ناطق بالنسبة إلى عنوان ألحيوان ، فانّه وإن كان لايتأبّى عن شمول جميع أفراد ألحيوان ألناطق أى ألانسان لكنه يتأبّى عن شمول أفراد ألحيوان،فان كان مفاد ألعنوان هو ألجنس فافراده ألانواع وإن كان هو ألنوّع فأفراده ألاصناف وإن كان هو ألصّنف فأفراده ألاشخاص ، فالاطلاق ألثّبوتى ألذى هوعدم ألتأبّى عن ألشّمول و ألسّريان متصوَّرٌ فى جميع هذه ألمراحل ، أمّا ألشخص فكونه جامعًا إنماهو من جهة أحواله كالقيام و ألقعود و ألمنام و غيرها و هو لا يأبّى عن شمول جميع تلك ألاحوال فالاطلاق ألثّبوتي متصوَّرفيه أيضًا (فظهر) أنّ مناط ألاطلاق ثبوتًا فى شيئى إنّما هو وجود جامعيّةٍ فيه إمّا من جهة ألانواع أو ألاصناف أو ألافراد أو ألحالات وكون ذلك ألشئى غير متأبٍّ عن ألشّمول وألشّيوع لافرادِ جامعه فيصحّ تعريف ألمطلق ألثبوتى بانّه مادل على شايعٍ فى جنسه ألذى يختلف باختلاف ألموارد

فلاحاجة إلي تأويل ألجنس فـي تعريف ألمشهور بجعله بمعنى ألسنخ كما صنعه بعض ألاعاظم (ره) .

هذاكله بحسب عالم ألثبوت أمّا في عالم ألاثبات أعني كون ما جعل موضوع ألحكم في ألقضية مطلقاً (فحيث) أنّ تقدير ألموضوع سعةً وضيقاً بيد ألحاكم فيلاحظ ألمعنى بماله من ألسريان ألطبعي و عدم ألتأبّي ألذاتي و يجعله موضوعاً لحكمه أو يحصّصه و يجعل حصة خاصة منه موضوع ألحكم في ألقضية (فالسّريان) و ألشيوع جزءٌ للموضوع لا مقتضى ذاته كما في ألمطلق ألثبوتي ولذا لابدّ في مرحلة ألاثبات أيْ ألحكم في ألاخذ بالاطلاق وعدمه من إحراز نحو لحاظ ألحاكم ويمسّ ألحاجة إلـي مقدمات ألحكمة كما ظنّوا (فالفرق) بين ألمطلق ألثبوتي مـع ألاثباتي كون ألسَّريان و عدم ألتأبّي مقتضى ذات ألاول و ملحوظاً فـي ألثاني ، و من هنا يمكن ألصلح بين ألسلطان و ألمشهور بدعوى أنّ نظر ألسلطان في جعل ألمطلق ما ليس فيه قيد إلى ألمطلق ألثبوتي ونظر ألمشهور في جعل ألسَّريان جزءاً له كما هو ظاهر توصيفه في كلامهم بمادل على شايع في جنسه إلى ألمطلق ألاثباتي لانّ ألمدار في ألاحكام ألفقهية عليه فليس فـي ألبين نزاعٌ حقيقي أصلاً ، كما ظهر مما ذكرنا أنّه لاتجوّز في ألتقييد إذ كل من ألاطلاق و ألقيد مدلول دليل عليحدة فلا تجوّز في لفظ ألمطلق كالرّقبة في قولك أعتق رقبة مؤمنة لانّه أستعمل في معناه ألموضوع له أعني نفس ألطبيعة بما هي ولا فـي لفظ ألقيد كالمؤمنة لانّه أيضاً مستعمل في معناه ألموضوع له غاية ألامر من تصادق ألمعنيين و تطبيق ألثاني على ألاول يحصل تقيد ألطبيعة بذلك ألقيد .

فصل قد عرفت أنّ الاطلاق ألثبوتي هو قابلية ألشيئ ذاتاً للسَّريان بمعنى عدم ألتأبّي عن إلتحاق كل قيدٍ وجوديٍّ به من حيث الانواع إذا كان ألمطلق جنسًا أو من حيث ألاصناف إذا كان ألمطلق نوعاً أومن حيث ألافراد إذا كان ألمطلق صنفاً أو من حيث ألاحوال إذا كان ألمطلق فرداً ، و ألاطلاق ألاثباتي هو لحاظ ألسَّريان ألذّاتي في ألشيئ فالسَّريان جزءٌ للمطلق ألاثباتي على نحو اللحاظ دون ألثبوتي كماحقّقه ألسُّلطان قدّس سرّه ، فالمطلق ألثبوتي لا بشرط مقسمي وألاثباتي لابشرط

قسمي ، و لمّا كان ألمدار فى ألاحكام ألفقهية علـى ألمطلق ألاثباتي اخذ ألسّريان جزءاً لهفي تعريف ألمشهور فلانزاع بين ألسّلطان مع ألمشهور أصلاً ، فهل ألاخذ بالاطلاق ألثبوتي فى مرحلة ألاثبات موقوف علـى جريان مقدمات ألحكمة أم لا؟ ألمشهور هو ألاوّل علي إختلافهم في تعداد مقدمات ألحكمة و أنّها ثلاثة،كما يظهر من جماعة أو إثنتان كما يظهر من بعضهم أو واحدة كما يظهر من ثالث ، و فى مصاديق ألمقدمات ، فظاهرصاحب ألكفايه قدّس سرّه وجماعة من تلامذته أنّها ثلاثة أوّليها كون ألمتكلم فى مقام بيان تمام ألمراد ثانيتها عدم ورود قيد من قبله ثالثتها عدم وجود قدر متيقن فى مقام ألتّخاطب ، و ظاهر بعض ألاساطين (ره) أنّها ثلاثة أوّليها قابلية ألشيئى للانقسام إلى كل قيد ممّا ربما ينضمّ إليه فلـو لم يكن ألشيئى قابلاً للانقسام إلى قيد كانقسام ألامر إلى قصد إمتثاله فانّه فى طول تحقق ألامر فلا يعقل إنقسام ألامرإلي وجوده وعدمه فلايكون قابلاً للاطلاق من جهته أيضاً ، ثانيتها كون ألمتكلم فى مقام ألبيان من ألجهة ألّتى نريد ألاخذ بالاطلاق فيها ثالثتها عدم وصول قيد من قبله، أمّا كون عدم ألقدر ألميتقن من مقدمات ألحكمة فمدفوع بوجود ألقدر ألميتقن لجميع الخطابات ، وظاهر جماعة أنّها إثنتان أوّليهما كون ألمتكلم فى مقام ألبيان ثانيتها عدم ورود قيد إذاًلقدر ألمتيقن إن كان بحيث يصلح قرينة على ألتقييد فلاحاجة إلي ألمقدمة ألثّانية وإلاّ فلاحاجة إلى ألثّالثة . و ظاهر بعضهم إنهاءُ ألمقدمات إلى واحدة هي كون ألمتكلم فى مقام ألبيان إذمع وجود ألقيد لاموضوع للاطلاق حتى نتكلم في شرطه .

ثم ألقائلون بتثليث ألمقدمات على ألنحو ألاوّل كصاحب ألكفاية و من تبعه من تلامذته قدّس أسرارهم ذكروا فى بيان لزوم ألمقدمات ماحاصله حسب ما يظهر من ألجميع مع دفع ايراد بعض ألاساطين (ره) من قبل بعض تلامذة صاحب ألكفاية بتحرير منّا ، أنّ مع إنتفاء ألمقدمة ألاوُلى يكون ألمتكلم بصدد بيان أصل ألتّشريع كـوجوب ألصلاة أو سائر ألواجبات أو ألمحرمات مثلاًلابصدد بيان خصوصّيات ألمكلف به وأحكامه فالاطلاق من جهتها لايخلّ بغرضه لانّه فى ألحقيقة إهمال من من تلك ألجهة لا إطلاق كي يمكن ألاخذ به ، و مـع إنتفاء ألمقدمة ألثّانية تكون

ألقرينة ألدالة علي ألقيد (حاليّة كما فى جئنى بماءٍ حال إرادة ألشرب ألكاشفة عن إرادة ألحلو من ألماء أو فى حال إرادة ألتوضى ألكاشفة عن إرادة ألماءِ ألمطلق دون ألمضاف ، أو مقاليّةٍ كما فى جئنى بماء بارد) بياناً لتمام ألمراد فلا إخلال بالغرض ، و مع إنتفاء ألثالثة بأن يكون هناك قدر ميتقن في مقام ألتخاطب يكون ذلك تمام مراد ألمتكلم لا إخلال بالغرض أيضاً لانّ ما هو ألقدر المتيقن بالحمل ألشايع أىْ ألحصة ألخاصة ألخارجية من ألطبيعة كحصة لحم ألغنم فى إشتر أللحم إذا كان تمام ألمراد واقعاً فى عالم ألموضوعية للحكم كوجوب ألشراء فللمخاطب أن يأخذ بذلك في عالم ألتخاطب وجعل أللفظ كاشفًا عن مراد ألمتكلم ومعه يحصل تمام غرض ألمتكلم فيصح له ألاعتماد على ذلك فى عالم ألتخاطب و جعل اللفظ مرآة لمراده ألواقعى حسب ما أخذ فى موضوع حكمه ألنفس ألامرى ، أمّا ألقدر ألمتيقن بالحمل ألاوّلى أىْ ألعنوان كعنوان لحم ألغنم فى ألمثال فهو و إن لم يكن موجوداً ضرورة عدم وقوعه فى لسان دليل حاليٍّ أو مقاليٍّ إلاّ أنَّ ألقدر ألمتيقن بالحمل ألشايع يستلزمه إذ هو بمنزلة تقييد موضوع ألخطاب بذلك ألعنوان فى نظر ألعرف (فتوهم) أنَّ ألقدر ألميتقن موجود بالنسبة إلى جلّ ألخطابات أو كلها فلاوجه لجعل عدمه من مقدمات ألحكمة (مدفوع) بأنَّ ذلك بحسب ألمراد أللُّبّى لا مقام ألتخاطب حسب ظاهر أللفظ بمعونة ما فى ألخارج ألمتداول بين أهل ألمحاورة ، ففرق واضح بين ألقدر ألميتقن ألمرادى إذ هو كما ذكره ألمستشكل موجود غالباً أودائماً وبين ألقدر ألمتيقن في مقام ألتخاطب فليس بتلك ألمثابة فعدمه من مقدمات ألحكمة ، هذا محرّر ما يستفاد من مجموع كلماتهم قدس الله أسرارهم .

لكنَّ ألتحقيق هو ألثانى وأنَّ ألاخذ بالاطلاق ألثبوتي فى مرحلة ألاثبات ليس له شرطٌ و لا يتوقف علي شيئى من تلك ألمقدمات (بيان ذلك) أنَّ ثانية ألمقدمات ألتى جعلها بعض ألاساطين ثالثتها، أعني عدم ألقيد إنَّما هو من مقوّمات ألموضوع أى ألمطلق ألثبوتى لانَّ عدم ألتأبّى عن لحوق أيِّ قيدٍ من علل قوامه كما عرفت فكيف جعله من شرائط ألحكم أىَ ألاخذ بالاطلاق فى مرحلة ألاثبات ألّذى هو فى طول ألمطلق ألثبوتى فرتبتهما رتبة ألحكم بالقياس إلى موضوعه فهل يكون جعل

عدم ألقيدمن شرائط الاخذ بالاطلاق إلاّمن قبيل جعل ماهومن علل قوام ألموضوع شرطاً للحكم ، فهو فى قوة أنْ يقال شرط ألاخذ باطلاق شيئي كالماء في جئنى بالماءِ كون ذلك ألشيئى مطلقاً فهل يرتاب أحدٌ من أهل ألمحاورة في عدم إمكان ألاخذ بالاطلاق عند وجود ألقيد وأنّ ألماءألمأخوذ موضوعًا للحكم فى جئنى بماءٍ بارد ليس لهإطلاق من جهة ألبارد وغيره حتى يبقى مجال لجعل عدم ألقيد من شرائط وجود ألاطلاق ألاثباتى أىْ ألسّريان فيما جعل موضوعًا للحكم فى لسان ألدليل (وبالجملة) إرتفاع ألمقابل أىْألاطلاق ألذى هوعبارة عندهم عن عدم ألقيد بوجود مقابله أىْ ألقيد أمر قهريٌّ فلا يعقل توقف وجوده على عدم مقابله فحديث شرطية عدم ألقيد لوجود ألاطلاق ألاثباتي حديث شعريٌّ ، و من ذلك ظهرحال ما جعله بعض ألاساطين (ره) أولى مقدمات ألحكمة أعنى قابليّة ألمطلق للانقسام إلى وجود ألقيد و عدمه إذ ألقابلية لذلك أمرٌ ذاتى للمطلق فلامعني لجعله من شرائط ألاخذ بالاطلاق .

وأمّا ثالثةألمقدمات علي مذاق صاحب ألكفاية(قده) ومن حذاحذوه أى ألقدر ألميتقن بمعناهألذى عرفت عند تحريرمرادهم فلا يخلو إمّايكون بمثابةيوجب إنصراف اللفظ من أوّل ألامرإلى خصوصه فاللفظ متقيّد لامطلق أويكون بمثابة يوجب صرف وجهة أللفظ إليه فهو مقيد لا مطلق ، و أيّاًمّا كان فعدمه فى حكم عدم ألقيدمن جهة ألدّخل فى قوام ألموضوع لاكونه شرطاً لوجود ألحكم فالاطلاق مع وجوده سالبة بانتفاءِ ألموضوع لا أنّ شرطه مفقود ، أويكون بمثابة لا يوجب صرفاً ولا إنصرافاً فوجوده لا ينافي ألا طلاق ألاثباتى أصلاً بل ألاطلاق منعقدٌ قهراً ، ومجرَّد إمكان أخذ ألمخاطب بذلك ألقدر ألميتقن ألذى هو تمام ألمراد واقعاً فى عالم موضوع ألحكم لا يصحِّح إلقاءَ ألمطلق وإعتماد ألمتكلم عليه فى عالم ألتخاطب بعد إمكان أخذه بغير ألقدر ألميتقن من حصص ألطبيعى و عدم ملزمٍ لهعلى ألاخذ بخصوصه ، و معلوُم أنَّ أخذهبغيره مخلٌّ بالغرض فالاطلاق مع وجودِ هذا ألقدر ألميتقن مخلٌّ بالغرض الاأنْ يدعى لزوم أخذ ألمخاطب بخصوصه فى صورة وجوده لابغيره لكن ألدعوى مصادرة محضةلم يقم عليهابرهان ، بل ستعرف أنّ حكمة ألاطلاق لاتنحصر

فى عدم الاخلال بالغرض ، فشرطية عدم القدر الميتقن فى مقام التخاطب للاطلاق الاثباتى أيضا عريّةٌ عن الشاهد (إلاّ أنْ يوجّه) ذلك بأنّ الاخلال بالغرض قبيحٌ للعاقل، مستحيلٌ للحكيم فاذا كان المتكلم في مقام بيان تمام المراد وكانت حصة من طبيعى المعنى متيقنة من الخطاب الملقي فى عالم التخاطب لاجل حال كما لو سئل المولى عن إكرام طائفة يعلم المخاطب أنّهم من العلماء فقال أكرم العلماء أو نحو ذلك ، فحيث لا يصح التعدى عن هذا القدر الميتقن من الخطاب إلى القدر المشكوك لدى أهل المحاورة فلو إنطبق تمام مراد المتكلم واقعاً على القدر الميتقن خارجًا لم يكن الاطلاق مخلًّا بغرضه لانّه بمنزلة إجمال النصّ من هذه الجهة فلا يصح للمخاطب الاخذ بالاطلاق ، أمّا إذا لم يكن هناك قدر ميتقن فالاطلاق يخلّ بالغرض لو كان تمام المراد حصة من المعنى ، فاستحالة الاخلال بالغرض أوقبحه دليلٌ على صحة الاخذ بالاطلاق مع عدم القدر الميتقن في مقام التخاطب و عدم صحته مع وجوده ، فكون عدم القدر المتيقن من مقدمات الحكمة و شرائط الاخذ بالاطلاق موافق للعقل والبرهان (لكن التّوجيه) غير صالح لاثبات المدعى بل إثبات الاطلاق بواسطة الاخلال بالغرض دوريٌّ ضرورة توقف الاخلال على وجود الاطلاق وهو موقوف على عدم القدر المتيقن حسب الفرض فلو توقف ثبوت الاطلاق علي وجود الاخلال من ناحية عدم القدر المتيقن لزم الدّور (فان قلت) وجود الاطلاق يتوقف على وجود الاخلال لكن عدمه لايتوقف على عدمه كي يستلزم الدور لانّ الاطلاق الذى هو السّريان أمرٌ وجوديٌّ يحتاج إلى علةٍ فى الحدوث فعدمه مستنَدٌ إلى عدم المقتضى لاجل صحة الاخذ بالقدر المتيقن لدى أهل المحاورة ، فوجود القدر المتيقن مانع عن الاخلال الكاشف عن الاطلاق (قلت) كلاّ لا محيص عن الدَّور لانّ منشأ صحة الاخذ بالقدر المتيقن إثباتاً كما هو محل الكلام و عدم صحة التعدى عنه لدى أهل المحاورة ليس إلاّ لزوم الاخلال بالغرض مع إرادة الاطلاق ، فالمقتضى للاطلاق الذى يستند عدم الاطلاق إلى عدمه بالأخرة عبارة عن نفس الاخلال فالدّور بحاله .

و أمّا أولى المقدمات التى جعلها بعض الاساطين ثانيتها أعني كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد فلايخلو إمّا أن يراد به الاصل المقامى الذى عليه بناءُ أهل

ألمحاورة لدى ألتكلم بالالفاظ وهو كونهم بصدد تفهيم مداليل ألالفاظ و مفاهيمها ألثابتة لها عندهم ، أو يراد به أمرٌ زائد على ذلك هو كون ألمتكلم علاوة عن ذلك بصدد بيان حدّ ألمداليل سعةً وضيقاً أيضاً ، ظاهرُ كلمات ألقوم هو ألثاني (ومايمكن) أنْ يقرَّب به لزوم ذلك في ألاخذ بالاطلاق أنَّ ألمتكلم وإن لم يكن له بدٌّ مــن أنْ يقصد بالقاءِ أللفظ تفهيمَ مدلوله فلا يكون بصدد ألهزل أو ألتمثيل كما في ألامثلة ألنَّحوية ، فمراده من قوله جئني بالماءِ هو ألاتيان بالماءِ حقيقة ، إلاّ أنَّ مدلول أللفظ ألمقصود تفهيمه كحقيقة ألماءِ لما كانت قابلة لعروض خصوصيّاتٍ مختلفة عليها كالبرودة وألحرارة وألحلاوة وألحموضة ونحوها من ألطوارئ ومعلومٌ أنَّ ألطبيعة لاتقع معروضة لحكم حالكونها مهملة ، فلابدَّ مــن إحراز كون ألمتكلم في مقام بيان حدِّ ألمدلول أيضاً وأنَّ موضوع حكمه محدود بأيٍّ واحدٍ من ألحدود ألمتصوّرة للمدلول حتى يمكن ألاخذ باطلاق ألكلام من تلك ألجهة ، ولذا قد لايكون للكلام إطلاق من ألجهة ألثانية أعني حدَّ ألمدلول مــع كونه مطلقاً من ألجهة الاولى أيْ ألاصل ألمقامي كما في قوله تعالى : وكلوا مما أمسكن عليكم : فانه تعالى في ألآية و إن كان بصدد تفهيم أصل ألمدلول و هو حليّة أكلِ ما أخذه ألكلب ألمعلَّم لكن لا إطلاق لها مع ذلك من جهة حدِّ ألحلية وأنّها تشملُ موضع ملاقاة فم ألكلب مع ألصّيد أم لا ، و لذا شاع في ألالسن في أمثاله أنَّ ألكلام مسوق لبيان حكمٍ آخــر . (ويدفعه) أنَّ ألجهة الاولى تستلزم ألثانية لانَّ كل لفظ موضوع لنفس طبيعة ألمعنى كما تقدم فالمتكلم ألذي هو بمقتضى بناءِ أهل ألمحاورة يكون بصدد تفهيم مدلول أللفظ للمخاطب إذا أخذ أللفظ بالاطلاق أيْ بلاإنضمام قيدٍ إليه في كلامه موضوعاً لحكمٍ فالكاشف عن مراده ألذي يكون بصدد تفهيمه هو أللفظ بمدلوله ألعام أيْ ألطبيعة بما لها من ألافراد ألخارجيَّة (وتوهم) إستلزام ذلك وقوع ألطبيعة مهملة موضوعاً للحكم (مدفوعٌ) بما حقّقناه سابقاً من أنَّ ألماخوذ في موضوع ألاحكام هو أللّابشرط ألقسمي أعني طبيعة ألمعنى ملحوظةً لدى ألمتكلم بمالها من ألتعيُّن ألذاتي و ألسَّريان ألطبعي ، لانَّ محلَّ ألكلام إنَّما هو ألاطلاق ألاثباتي ألذي يكون عبارة عن لحاظ ألسَّريان ألذاتي للمعنى في عالم جعله موضوعاً للحكم (و توهم)

أنّ لحاظ ألسّريان من قبل ألمتكلم ممّا لابدّ منه في هذا ألاطلاق حسب إعترافك فلابدّ من إحراز ذلك اللّحاظ باحراز كون ألمتّكلم فـي مقام بيان حـدّ ألمدلول (مدفوع) بأنّ نفس عدم إنضمام ألقيد كاف للكشف عن ذلك اللّحاظ بناءاً على ألحق عندنا بل وعند جماعة من ألاصوليين من كون ألتقييد من قبيل تعدّدِ ألدالّ وألمدلولِ ولذا لا يكون مجازاً ، فانضمام ألقيد إنّما يوجب تضييق دائرة ألاطلاق فمع عدمه يكون ألاطلاق طبْعيّاً بلا حاجة إلى مقدمةٍ و شرطٍ كاحراز ألكون فـي مقام ألبيان (و بالجملة) فالاطلاق مساوقٌ مـع وحدة ألدالّ و ألتقييد مساوقٌ مع تعدده فأين توقف ألاخذ بالاطلاق على جريان مقدمات ألحكمة ، فالعجب ممّن يعترف بكون ألتقييد من قبيل تعدُّد ألدالّ وَ ألمدلول و مع ذلك يقول بتوقف ألاخذ بالاطلاق على جرى تلك ألمقدمات ألتى منها كون ألمتكلم فى مقام بيان تمام ألمراد ، أمّا ما يتوهم كونه كاشفاً عن ألحاجة إلى هذه ألمقدمة أعني إحراز ألكون في مقام ألبيان من ألتفكيك بين ألجهتين فى بعض ألموارد كما فى كلوا مما أمسكن عليكم فيدفعه أنّ ألكلام فـى مثله مسوقٌ لبيان مدلوله ألالتزامـى دون ألمطابقى فطبعاً لا ينعقد له إطلاق من جهة ألمدلول ألمطابقى ، و لذا يؤخذ باطلاقه من جهة ألحكم ألالتزامى ألذي سيق لبيانه فالآية مثلاً مسوقة لبيان أنّ ما يأخذه ألكلب يكون من ألصيد فالمعنى في أمثالها عِبْرِيٌّ للاشارة إلى لازمه فهو خارج عمّا نحن بصدده .

و ينبغي ألتنبيه علـى أمور ظهر أكثرها مما تقدّم (ألاوّل) أنّك عرفتَ فيما تقدم أنّ ألمعنى ألموضوع له أللفظ هو أللّابشرط ألمقسمى أىْ ألطبيعة بماهى وهو ألمطلق ألثبوتـى ألذى لابدّ أنْ يلاحظ فـى موضوعات ألاحكام ، كما عرفت أنّ ألمأخوذ فى موضوع ألاحكام هـو أللّابشرط ألقسمي و ألمطلق ألاثباتى ألّذى أخذ فيه لحاظ ألسّريان ألذاتى للمعنى من جهة ألتطبيق على ألخارج ، فاعلم أنّه لامنافاة بين ذلك كله و بين ما ذكرناه أخيراً من عدم ألحاجة في ألاخذ بالاطلاق ألاثباتى إلى ماعدا ألاصل ألمقامى ألمتداول بين أهل ألمحاورة فى خطاباتهم من كون ألمتكلم في مقام تفهيم مقصوده بلفظه ألصّادر منه ، و ذلك لانّ كل حاكم لابدّ أن يلاحظ فى ذهنه أوّلاً حقيقة ألشيئى ألذى يريد أنْ يحكم عليه بحكم كالماءِ وفى هذه ألمرحلة

لا يكون عدا ألطبيعة بما هي ، ثم يلاحظ إنطباق تلك ألطبيعة على أفرادها ألخارجية على نحو فناءِ ألعنوان في ألمعنون وهذا أللّحاظ هو ألذى يخرج ألطبيعة عن ألاهمال ألنّفس ألامرى ألمحال و يصيِّر أللّابشرط ألقسمى قسميّاً ، ثم يجعل تلك ألطبيعة ألسّارية ذاتاً في أفرادها معروضة لماشاءَ من ألاحكام من غير فرق بين ألطبايع الايجادية ألتى جعلت موضوعة للحكم بلحاظ حال تلبُّسها بالوجود من قبل ألمخاطب ولذا يقتضى ألامر بها لزوم ايجادها فى ألخارج كما فى ألتكليفيّات نظير جئنى بالماءِ أو أقم ألصّلاة ، وبين ألطّبايع ألوجودية ألتي جعلت موضوعة للحكم بعد فرض تلبّسها بالوجود خارجاً و لذا يقتضى ألامر بها إمضائها كما فى ألوضعيّات نظير أحلَّ ألله ألبيع فمفاده ألتّرخيص ألامضائى فيما وجد من تلك ألطبيعة فى ألخارج ، فاذا كانت ألمرحلتان، مرحلة لحاظ طبيعة ألمعنى بما هى ومرحلة لحاظ إنطباقها على أفرادها ألخارجيّة على نحو فناءِ ألعنوان فى ألمعنون متقدمتين على ألمعروضية للحكم وكانت رتبة ألحكم فـى طولهما ، فاللّفظ ألصّادر عـن ألمتكلم فـي مقام تفهيم ألمقصود يكون بحقيقته ألسّارية طبعاً فى أفرادها ألخارجيّة كاشفاً لامحالة عن مراده بلاحاجة إلى إحراز مقام آخر من ألبيان هو كونه بصدد بيان حدِّ ألمدلول من جهة ألافراد ، فالاخذ بالاطلاق ألاثباتـى إنّما يتوقف علـى صدور أللفظ عن ألحكيم أعنـى غير ألمجازف لا علي جريان مقدمات ألحكمة ، وهذه ألحكمة أعنى صدور أللّفظ عن ألحكيم ومن يكون في مقام ألتفهيم لاتختص بالاخذ بأصالة الاطلاق بل تعمّ ألاخذ بأصالة ألحقيقة قبال ألمجاز و نحوهما من ألاصول أللّفظية ، فكما لا حاجة فيها إلى أمر آخر وراءَ ما عليه بناءُ أهل ألمحاورة من تفهيم مقاصدهم بسبب ألالفاظ بمداليلها فكذلك في ألاخذ بالاطلاق ، وإن شئت قلت إنَّ حال ألاعراض ألاعتبارية أى ألاحكام ألثابتة لموضوعاتها حال ألاعراض ألخارجيّة فكما أنَّ تلك ألاعراض منها ما يكون عرضاً للمهية بما هى أي ألمعقول ألثانى كالزوجيّة للاربعة و منها ما يكون عرضاً للمهية بلحاظ وجوداتها ألخارجية كالحلاوة وألسّواد وألبياض للاشياءِ ألخارجية ، فكذلك ألاحكام أعراض لمهيات ألموضوعات بلحاظ وجوداتها ألخارجيّة بقسميها مـن الايجادية و الوجودية .

(الثانى) قد تبين من مطاوى ما أسلفناه أن الاطلاق و السَّريان مقتضي لفظ المطلق بنفسه من جهة وضعه للّابشرط المقسمى بلحاظ حكايته عن الافراد الخارجيّة فلايحتاج إلي عدم القيد بأن يكون للاطلاق سببان أحد هما لفظ المطلق أى الدالّ ثانيهما عدم إنضمام القيد أى الدالّ الآخر ، أو يكون له سبب واحد مركب من جزئين لفظ المطلق و عدم إنضمام القيد ، كما صرَّح بذلك الشيخ الاعظم (قده) على ما في التقريرات من أن الاطلاق يتوقف على أمرين وجودى وعدمى ، فكون عدم القيد شرطاً في ثبوت الاطلاق أمر غير محتاج إليه لدى أهل المحاورة بل هو مستحيل عقلاً كيف و قد قرَّرنا فى محلّه أنَّ العدم بما هو عدم بأىِّ نحوٍ يتصور لتوغله فى الابهام غير ممكن التأثير فيما هو من شأن الوجود إذ الفاقد يستحيل أن يكون مُعطياً ، فالاطلاق تنجيزيٌّ أبداً و ليس بتعليقي بأن يكون معلّقاً على عدم بيان القيد كما هو لازم كلّ من قال بلزوم جرى مقدمات الحكمة فى الاخذ بالاطلاق بل صريح كلام الشيخ الاعظم (قده) فى باب التعادل و الترجيح ، حيث إلتزم بأن دليل القيد ولو كان فى أعلى مراتب الضعف مقدَّم على دليل المطلق لان الاطلاق معلّق على عدم القيد فدليل القيد وارد على دليل المطلق إذ يرتفع موضوع الاطلاق بمجيئى القيد ، و لذا يعبرون عن سريان العام الذى يقولون بوضعه للعموم بالاطلاق التنجيزى وعن سريان المطلق الذى يقولون بتوقفه علي مقدمات الحكمة بالاطلاق التعليقى و لدى تعارضهما يقدمون الاول علي الثانى ، و ببركة ماقدمناه إنقدح أنَّ السَّريان فى المطلق تنجيزيٌّ فلا ترجيح لأحد هما على الآخر لا سيَّما بعد ماعرفت فى مبحث العام و الخاص، عدم ثبوت وضع لشيئي من الالفاظ التى ادعى وضعها للعموم ، و لذا نبَّهنا هناك على عدم الفرق بين العام والمطلق فى الحاجة إلى جري مقدمات الحكمة علي القول بلزومه فى المطلق و عدم الحاجة إليه في شيئى منهما على ما هو الحق الذى عرفته هنا من عدم لزومه فى المطلق ، كما إنقدح أن بمجيئى القيد لا يرتفع موضوع الاطلاق بل القيد إنَّما هو معارض مع المطلق في خصوص حصة منه .

بل قد إنقدح من ذلك كله أمور (منها) أنَّ إطلاق المعنى و سريانه الطبعي

بالنسبة إلي جميع حصصه ألخارجية ألذي هو لازم وضع لفظ ألمطلق بازاء ألّلا بشرط ألمقسمى بلحاظ ألحكاية عن ألافراد ألخارجيَّة إنما هو مراد جديٌّ للمتكلم بمقتضى كونه فى مقام تفهيم ألمقصود بذلك أللفظ و ألتقييد مزاحم لذلك ألاطلاق و مضيق لدائرته لأنه مراده ألاستعمالي و ألمقيد مراده ألجدى ألواقعي بكشف من ألقيد على ما يظهر من صاحب ألكفاية (قده) كي يمكن ألتفكيك بين ألمرادين ، كيف و ألقضية ألواحدة لا تتكفل حكمين واقعي و ظاهرى بل ألمراد ألاستعمالي بنفسه كاشف عن ألمراد ألجدى ألواقعي (و منها) أنّ مجيئى ألقيد لا يكشف عن أنّ ألمتكلم حين إلقاء لفظ ألمطلق لم يكن فى مقام بيان تمام ألمراد حتى يتوجه ألاشكال بأنّ لازمه عدم انعقاد الاطلاق لذلك اللفظ من سائر الجهات ، بل يكشف عن أن ألقيد أيضاً معروض لحكم ألمطلق فمجرد توافقهما فى ألحكم لا يوجب حمل ألمطلق على ألمقيد كما هو ظاهر ألقوم بل هما متعارضان فلابدّ من ملاحظة حالهما ، فان كانت هناك قرينة حاليَّة أو مقاليَّة على كونهما من قبيل تعدد مراتب ألفضل كما إذا قال ألمولى أكرم العلماء ثم قال ألها شميين منهم أو قال ألمعتادين بصلاة ألليل أو نحو ذلك من ألتعبيرات ألكاشفة و لو بمعونة طرز ألتخاطب أو حاله عن إرادة أفضلية هذه ألحصة من حيث ألموضوعية للحكم ألثابت للمطلق حمل عليه ، أو قامت ألقرينة على أنّ دليل ألقيد له نظر حكومى إلى ألمطلق قيد به و كان ذلك من قبيل تأخير ألبيان عن وقت ألحاجة إذا فرض حضور وقت ألعمل بالمطلق قبل مجيئى ألقيد ، و قد بينّا في مبحث ألعامّ و ألخاصّ أنّه لا قبح فى ذلك أصلاً إذا كان لاجل مصالح، كوجود ألمصلحة فى ألعمل بالمطلق فى ذلك ألزمان أو كون ألمتكلم فى تقيةٍ عن بيان ألقيد فيه كما هو ألحال فى جملة من ألاخبار ألصّادرة عن ألائمة ألاطهار صلوات عليهم أجمعين أو كون بيان ألاحكام مطلقاتها ومقيداتها تدريجياً بنفسه كما هو ألحال فى ألاحكام ألشرعية أو نحو ذلك من ألمصالح ألمتصورة للتأخير ، فاطلاق لفظ ألمطلق من سائر ألجهات غير ألجهة ألتى تضمنها ألقيد يكون بحاله صالحاً للتمسك به ، كل ذا لما عرفت من أنّ كون ألمتكلم فى مقام أصل ألتفهيم كاف لجعل مدلول لفظه بسريانه ألطبعى كاشفاً عن مراده ألجدى ،

(و منها) أنّ نفس ٱلاطلاق ٱلمزبور ٱلذى ينسبق إلى ٱلذهن من لفظ ٱلمطلق هو ما قاله ٱلمتكلم و أراده من لفظه (فما صدر) عن بعض ٱلاساطين (ره) من تقسيم ٱلدلالة إلى أنحاء ثلاثة تصورية هو ٱلمعنى ٱلذى ينسبق إلي ٱلذهن من ٱللفظ و تصديقيّة بمعنى ما قاله ٱلمتكلم و تصديقية بمعنى تطبيق ما قاله على ما أراده ، و جعل ٱلقيد ٱلمتصل مانعاً عن ٱلدلالة بالمعنى ٱلثانى و ٱلمنفصل مانعاً عن ٱلدلالة بالمعنى ٱلثالث (فاسدٌ) لما عرفت من إتّحاد ٱلمعنى ٱلثانى أعنى ما قاله مع ٱلاول أى ٱلمعنى ٱلتصورى و كون ذلك بنفسه كاشفاً عن ٱلمراد ، نعم تطبيق ٱلمراد ٱلمنكشف من ٱللفظ بمفهومه ٱللغوى على ما في ٱلخارج من ٱلافراد إنّما هو بيد ٱلمخاطب أمّا ٱلتصديق بواقع ٱلمراد أى ٱلاذعان ٱلمساوق للاعتقاد و ٱلجزم فهو خارج عن مدلول ٱللفظ ، فتقسيم دلالة ٱللفظ إلي ٱلاقسام ٱلمزبورة ممّا لا محصّل له ، و لا فرق بين ٱلقيد ٱلمتصل مع ٱلمنفصل من جهة أصل ٱلمعارضة مع مدلول ٱلمطلق غاية ٱلامر أنّ ٱلمعارضة فى ٱلمتصل إنّما هى بين ٱلمدلول ٱلافرادى للفظ ٱلمطلق مع ٱلمقيد و فى ٱلمنفصل بين ٱلمدلول ٱلجملي للكلام ٱلمشتمل على ٱلمطلق مع ٱلمدلول ٱلافرادى للقيد ، كما أو ضحناه فى مبحث ٱلعام و ٱلخاص بالنسبة إلي ٱلمخصص ٱلمتصل و ٱلمنفصل فراجع ،و أو ضحنا أيضاً أنّ دعوى ٱلتفكيك بين ٱلحجية و ٱلظهور و أنّ ٱلقيد إذا كان متصلاً يزاحم أصل ٱلظهور وإذا كان منفصلاً يزاحم حجيته فالظهور بحاله وٱلسّاقط هوٱلحجية فاسدة فكذا فى ٱلمقام فلاوجه للتفكيك بل ٱلساقط أبداً نفس ٱلظهور .

(و منها) أنّ ٱلاطلاق حيث لا يتوقف على شيئي من مقدمات ٱلحكمة فهو مستند إلى ظهور ٱللفظ جزماً فاختلاف ٱلقوم فى ذلك لاجل توقف ٱلاخذ بالاطلاق عندهم على جرى مقدمات ٱلحكمة فى غير محله ، حيث يظهر من بعضهم أنّ ٱلاطلاق خارج عن مقتضى ظهور ٱللفظ مستند إلى ٱلقطع بالمراد عقلاً إذ يلزم من إرادة ٱلمقيد مع تمامية مقدمات ٱلحكمة نقض ٱلغرض و هو مستحيل ، و يظهر من آخر أنّه خارج عن مقتضى ظهور ٱللفظ الا أنّ تمامية مقدمات ٱلحكمة لاتوجب ٱلقطع بالمراد بل تورث ٱلظن ٱلمعتبر عرفاً بكون ٱلاطلاق مراداً واقعاً ، ويظهر من ثالث أنّ مقدمات

ألحكمة توجب ظهور أللفظ في ألاطلاق ، فانقدح ببركة ما قدمناه عدم ألحاجة إلى شيئى من هذه ألتمحلات و أنَّ أللفظ ألصادر عن ألمتكلم في تفهيم ألمقصود بنفسه و بانفراده ظاهر في ألاطلاق .

ثم إنَّ ألقائلين بتوقُّف ألاطلاق علي جرى مقدمات ألحكمة تصدّوا للجواب عن إشكال أنَّ مجيئى ألقيد يكشف عن عدم كون ألمتكلم حين إلقاء لفظ ألمطلق في مقام بيان تمام ألمراد و لازمه عدم إنعقاد ألاطلاق للفظ من سائر ألجهات غير ما تضمّنه ألقيد ،فأجاب ألشيخ ألاعظم (قده) على ما في ألتقريرات بأنّه لامنافاة بين عدم ألاطلاق من جهةٍ مع ألاطلاق من سائر ألجهات ، لكن ناقش فيه جلّ من تأخر عنه بمنافاة ذلك مع مفروض هذا ألمبنى من أنَّ ألمتكلم بسبب ذلك أللفظ ليس في مقام بيان تمام ألمراد من أوّل ألامر بكشفٍ أنّيّ من ناحيةِ مجيئى ألقيد ، و أجاب صاحب ألكفاية (قده) بعدم كون ألاطلاق مراداً جدّياً بل مراداً إستعمالياً على نحو ضرب ألقانون و ألقاعدة و ليس تأخير ألبيان في ألمقام من قبيل تأخير ألبيان عن وقت ألحاجة ، لكنك عرفت سابقاً فساد ألتفكيك بين ألمرادين ألاستعمالي و ألجدّى و أنَّ ألقضية ألواحـدة لا تتكفل حكمين واقعـى و ظاهرى بل ألمراد ألاستعمالى بنفسه كاشفٌ عن ألمراد ألجدّى و أنَّ تأخير ألبيان في ألمقام هو ألتأخير عن وقت ألحاجة ألذى ليس بقبيح ، فالتفكيك بين ألمرادين إقتراح من خريت ألصّناعة صاحب الكفاية (قده) .

(ألثالث) قد تبيَّن مما أسلفناه أنّه يكفى في ألاطلاق ما يقتضيه بناءُ أهل ألمحاورة في خطاباتهم من كون ألمتكلم في مقام تفهيم مراده بلفظه دون ألهزل أو ألكناية عن معنى آخر ، فيجعل ما هو ألظاهر من أللّفظ بسريانه ألطّبعى كاشفاً عن ألمراد ألجدّى ألواقعى بلاحاجة إلي جرى مقدمات ألحكمة ، فضلاً عن جعل ألاصل ألمحاورى ألمزبور كاشفاً عن ألكاشف أي ألكون في مقام بيان تمام ألمراد ألذى هو كاشف عن ألاطلاق كما هو ألظاهر من مجموع كلام صاحب ألكفاية (قده) ولا أقلَّ من كونه محتمل كلامه ، فانّه بعد ذكر أنَّ مقدمات ألحكمة توجب ألعلم وحصول ألقطع بمراد ألمتكلم أى ألاطلاق تصدّى لبيان ضابطِ مورد شكٍّ فـى ذلك و لم يمكن

إحراز المقدمات فالتزم بأنّ بناءَ أهل المحاورة على الاخذ بالاطلاق لدى عدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد كاشف عن الكون في مقام البيان ، لكنك ببركة ما أسلفناه عرفت أنّه ليس لا هل المحاورة عدا بناءٍ واحدٍ هو الكون في مقام تفهيم المراد باللفظ فهو بنفسه كاشف عن الاطلاق بلاحاجةٍ إلى توسيط شيئي مّا آخر كي ينتج لزوم جرى المقدمات ، كما أنّ ببركة ذلك تبين أنّ جعل مقدمات الحكمة سبباً للقطع بالاطلاق خارجاً تارةً و للظن به أخرى و لظهور اللفظ في الاطلاق ثالثة ، كما صدر عن القوم غير محتاج إليه ، بل السبب الوحيد الذى يقتضي ظهور اللفظ في الاطلاق ، هو الاصل المحاورى من كون المتكلم بسبب لفظه الواحد بماله من المعنى السارى بالطّبع في مقام تفهيم مراده الواقعى ، فاللفظ بنفسه ظاهرٌ في الاطلاق لكن لامستنداً إلى الوضع بل إلى الاصل المزبور فهو نظير الفعل من جهة الاجمال والقصور الذى يوجب ضعف الدلالة ، و لذا يكون ظهور المقيد الذى هو أقوى لاستناده إلى الوضع مقدماً على ظهور المطلق ولو كان في حدّ نفسه أضعف من ظهور المطلق .

(فلايقال) بين مبانيك هذه تهافتٌ بيّنٌ حيث بنيت على أنّ الاطلاق لا يتوقف على مقدمات الحكمة بل هو تنجيزيٌّ كظهور المقيد في التقييد و بنيت على أنّ القيد معارض مع الاطلاق في عالى الكشف عن المراد و إدّعيت هنا أنّ ظهور المقيد ولو كان أضعف مقدّمٌ على ظهور المطلق ولو كان أقوى و أنّ ظهور المقيد بما هو يكون أقوى من ظهور المطلق فكيف التوفيق (لانه يقال) كلّا لاتهافت بين هذه المباني أصلاً لانّ ظهور لفظ المطلق في الاطلاق لم يكن بمقتضي الوضع بل بمقتضى تطبيق مفهوم لفظٍ واحدٍ في عرف المحاورة على أفرادٍ خارجيّةٍ يصدق عليها ذلك المفهوم ، فهذا التطبيق أصل محاوريٌّ بمنزلة تطبيق فعل ذى وجوه صادر عن المتكلم في مقام تفهيم المراد كالاشارة باليد و نحوها على جميع وجوهه التي يقبل الانطباق عليها ، فكما أنّه إذا كان هناك قولٌ كاشف عن وجه خاص من وجوه الفعل دال على أنه المراد منه لايبقى مجال ريب لاحد من أهل المحاورة في تقديمه على إطلاق الفعل تطبيقاً ، فكذلك لفظ المقيد الدالّ بالوضع علي حصة من المطلق ولو

كان ضعيف الدلالة على الحصة يكون أقوى من الاطلاق التطبيقي للمطلق ، فهو مقدّم عليه طبعاً بل ناظرٌ إليه ومعيّنٌ لمصبّ إطلاقه و بيانٌ للمراد الواقعي منه وتأخيره غير مضرٍّ كما عرفت ، فظهور المقيد في موارد حمل المطلق على المقيّد التي ستعرف شرائطه و خصوصياته لكونه أقوى حاكم على ظهور المطلق لاجل إقتضاءِ الوضع، لا لاجل تعليقية ظهور المطلق كما يظهر من الشيخ الاعظم (قده) في مبحث التعادل والترجيح وعليه بنى ورود ظهور المقيد على المطلق و كونه سبباً لارتفاع موضوع الاطلاق لانّ ذلك فاسدٌ كمالا يخفى ، و لذا قد يتفق في بعض المقامات أنّ المطلق في قوة الظهور الاطلاقي يصير بمثابةٍ يأبى عن التقييد و في مثله نقول بانعكاس الحكومة وهو تقدم ظهور المطلق على ظهور المقيد مع أنّه على القول بالورود لا يبقى مجال لذلك أصلاً (فظهر) كمال التلائم بين عدم الحاجة إلى مقدمات الحكمة في الاخذ بالاطلاق بمعنى تنجيزيّة الاطلاق والتعارض الطبعي بين ظهوري المطلق و المقيّد و بين تقديم ظهور المقيّد على ظهور المطلق في موارد حمل المطلق على المقيّد بما له من الخصوصيات كاحراز وحدة التكليف ونحو ذلك و أنّ المقيد له نظر حكومي طبعي إلى المطلق من جهة تعيين مصبّ الاطلاق فيه .

(الرّابع) قد إنقدح مما تقدم أنّ القيد معارض مع الاطلاق فمعنى معارضته كونه مانعاً عن السّريان الطّبعي للمطلق من جهة تعيين مصبّه ، فان كان هناك لفظٌ دالٌّ على القيد كالمؤمنة لقوله أعتق رقبة، كان هو الكاشف عن الجهة المانعة والمعيّن لمصبّ إطلاق المطلق وإن كانت هناك قرينةٌ حالية توجب صرف الاطلاق إلى حصةٍ خاصّة كان هو الكاشف عن المنع والمعيّن للمصبّ ، بلا إستلزام ذلك التّجوُّز في لفظ المطلق ضرورة إستعماله أبداً فيما وضع له أي المعنى القابل للسّريان وجعل المعنى على نحو اللّابشرط القسمي أي الملحوظ فيه سريانه الطبعي موضوعاً للحكم في الكلام و كون هذا المعنى مع هذا اللفظ كاشفاً عن المراد الواقعي بمقتضى الاصل المحاوري ، غاية الامر أن لفظ المقيد الموضوع لمعناه والمستعمل في ذلك على نحو المرآتية للمراد أو القرينة الحالية إنما منعا عن إقتضاء الاصل المزبور ،

فالسريان ألاثباتي ألّذي هو مقتضي الاصل ألمحاوري إنّما إرتفع بسبب ألتقييد بدليل لفظيّ أو قرينة حاليّة وهذا لاربط له بما وضع له لفظ ألمطلق ، لا أنّ ألسّريان ألطّبعي ألملحوظ بنحو اللّابشرط ألقسمي في معنى لفظ ألرقبة مثلاً قد إنقلب عمّا هو عليه بذلك فليس معنى لفظ المطلق بعد ذلك قابلاً للسّريان ألطّبعي أو ملحوظاً فيه ذلك حتّى يلزم ألتّجوّز في لفظ ألمطلق ، فعدم ألاطلاق لذلك لا لانتفاء مقدمات ألحكمة كما يظهر من صاحب ألكفاية (قده) كما أنّ عدم ألاطلاق قد يكون لخلل في بعض ألافراد من حيث ألفرديّة يوجب قصور ألمطلق عن شموله ويسمّى في إصطلاحهم بالانصراف ، فالعالم مثلاً هو ألذي بيده قواعد خاصة لكنّه لا يشمل ألنّجّار ألذي بيده قواعد ألنّجارة لخلل في فرديته لذلك عرفاً ، فهذا ألخلل ربما يكون حال وجود سائر أفراد ألمطلق ولا يكون حال فقدان أفراده ألكاملة كنداوة أليد ألحاصلة من مسّ أللّحية في نداوة ألوضوء ألتي هي شرط في ألمسح ، فانّ نداوة ألوضوءِ لدي ألعرف تنصرف عن ألموجودة في غير أليد إذا كانت موجودة في أليد أيضاً أمّا مع فقدانها وإنحصارها بما تحصل بمسّ أللّحية مثلاً فلا تنصرف عنها ، و كذا ألمسح بالكفّ في ألتيمم بالنسبة إلى باطن ألكفّ لدى وجوده و بالنسبة إلى ظاهره لدى عدمه ، و ربما يكون في وقت دون وقت كما إذا قيل ألبس زيداً فانه ينصرف إلى أللباس الصوفي أو ألوبري في ألشتاءِ وإلى ألكتّاني في ألصيف ونعبّر عن هذه ألافراد بالتنزّليّة ، فاختلاف طبقات الافراد يوجب إختلاف ألتطبيقات في ألمطلق بلا إستلزام تجوّزٍ فيه ولا إستيجاب توقف ألاطلاق على جري ألمقدمات .

ثم إنّ كثرة تطبيق ألمطلق على فرد خاص قد تصل حدّاً تصير لفظ ألمطلق قالباً لذلك ألفرد و نعبّر عنه بالوضع ألتّعيّني فان صار ألتطبيق على ألمطلق مهجوراً سُمّي منقولاً كلفظ ألدابة ألذي وضع لمطلق ما يدبّ ثم طُبّق كثيراً على ألحيوان حتّى صار قالباً له و صار ألاوّل مهجوراً ، وإن لم يصل مهجوراً بل يُطبّق على كل منهما بالاستقلال سمّي مشتركاً لفظيّاً كلفظ ألصلاة ألّذي وضع للدّعاءِ ثم إستعمل كثيراً بين أهل أللّغة في ألحضور ألخاصّ أي ألتّخضع لله تعالى بعمل جارحي أمر به في ألشرايع قبل ألاسلام و قبل أللّغة ألعربيّة حتّى

صار لدى أهل اللغة قالباً لهذا المعنى فمشترك لفظي ، و لذا قلنا مراراً أنّ لفظ الصلاة ليست له حقيقة شرعية أو متشرعية كسائر ألفاظ العبادات غاية الامر إختلاف شرعنا مع الشرايع السابقة في بعض قيود الحضور الخاص الذي هو أحد معنييه قلةً و كثرةً ، فالوضع التعيّني على ضربين منقول و مشترك لفظي أمّا المجاز المشهور فليس له معنى محصل لانّ إفادة المعنى باللفظ لو إحتاجت إلي قرينة فهو مجازٌ وإلاّ فهو حقيقة على نحو التعيُّن ، فدعوى وجود واسطه بينهما تسمّي بالمجاز المشهور مصادرة عريّةً عن الشاهد كتقسيم الانصراف إلى خطوري و بدويّ و مستقرٍ و غير ذلك من الاقسام التى تصورها القوم للانصراف .

فصلٌ إذا ورد مطلق و مقيد فهل يحمل المطلق على المقيد مطلقاً أولا يحمل كذلك أو يفصّل بين الموارد فيه خلاف بين القوم ، و التحقيق أنّهما إما نافيان مثل لا تضرب العلماءَ و لا تضرب عدولَ العلماءِ أو مثبتان مثل أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة أو مختلفان مثل صلِّ و لاتصلِّ فى وبر مالا يؤكل لحمه أو لا تهن العلماءَ و أهن فساق العلماء ، فان كانا نافيين فلا موجبَ لتحكيم المقيد على المطلق بحمله على المقيد ضرورة كمال الالف بين حكمين ثبت أحدهما للطبيعة كحرمة ضرب العلماءِ و الاخر لحصةٍ منها كحرمة ضرب العدول منهم فان شدة إهتمام الحاكم بتلك الحصة في الموضوعية لذلك الحكم أو نحو ذلك من الوجوه المتصورة لتعدد الحكمين صارت سبب تخصيصها بالحكم ، إلاأن تقوم قرينة خارجيّة على أنّ المقيد ناظر إلى المطلق و معيِّن لمصبّه فلذلك يحمل عليه المطلق ، وإلا ففي حدّ أنفسهما حيث لا تنافي بينهما لا موجب للحمل فيهما ، و إن كانا مختلفين فمقتضي القاعدة هو الحمل أعني تحكيم المقيد علي المطلق لانّ ظهور المقيد بالنسبة إلى الحصة المتضمن لها من الطبيعة أقوى من ظهور المطلق بالنسبة إلى تلك الحصة ، لما أسلفناه من أنّ الظهور الاطلاقى مستند إلى الاصل المقامي فى عالم تطبيق مفهوم اللفظ علي المراد الواقعي و جعله كاشفاً عنه أما ظهور المقيد فمستند إلي إقتضاء وضع اللفظ للحصة إرادة خصوصها منه و معلوم أنَّ الظهور المستند إلى الوضع و لو كان في نفسه ضعيفاً يكون أقوى من الظهور التطبيقي المقامي و لو كان في حدّ

نفسه قوياً ، و من هنا يعلم أنّ ألتصرف في ألظهور ألاطلاقي ألمقامي للمادّة أولي من ألتصرف في ألظهور ألهيئي للمقيد بالحمل على ألكراهة إذا كان نافياً و كان ألمطلق مثبتاً أو علي ألاستحباب إذا كانا بالعكس ، لانّ ظهور ألهيئة في ألالزام أقوى من ظهور ألمطلق في ألاطلاق إذ ألهيئة بنفسها تقع موضوعاً لحكم ألعقل بالوجوب في ألمثبت و بالحرمة في ألمنفي حيث حققنا في محلّه أنّ ألوجوب و ألحرمة كالاستحباب و ألكراهة عناوين تنتزع عن حكم ألعقل بلزوم ألامتثال و عدمه عند وجود أمر مع عدم وصول رخصةٍ في ألترك أو وصولها أو عند وجود نهي مع عدم وصول رخصة في ألفعل أو وصولها ، نعم لو قامت قرينة خارجيّة على تعدد ألتكليف و عدم نظر ألمقيد إلى ألمطلق و لا تعيين مصبه منع ذلك عن ألحمل .

وإن كانا مثبتين فتارةً يحرز تعدد ألتكليف وأخرى لا يحرز ألتعدد ولا ألوحدة و ثالثة يحرز ألوحدة ، أمّا في صورة إحراز ألتعدد نظير : مَنْ ظاهَرَ يوم ألخميس فعليه عتق رقبة : و : مَنْ ظاهَرَ يوم ألجمعة فعليه عتق رقبة مؤمنة : فلا موجب للحمل بعد إمكان ألاخذ بكلا ألحكمين كما إذا تعدد مخاطب ألحكمين أو كان موجب أحدهما غير ألآخر فكما لا يرتاب أحدٌ في عدم جواز ألحمل فيهما فكذا مع وحدة ألمخاطب ضرورة إمكان تعدد موجب ألحكمين واقعاً فلا موجب لرفع أليد عن ظهوري ألدليلين في ألتعدد ، و أمّا في صورة عدم إحراز ألتعدد أو ألوحدة خارجاً أو من نفس ألدليل فلم يتصل ألقيد بالمطلق نظير أعتق رقبة مؤمنة حتى يكون مصبّ ألتكليف ألمطلق حال كونه معروضاً للقيد إذ حينئذٍ يتحد ألتكليف ولابدّ من ألحمل كما لا يخفي ، فمع عدم إحراز شيء من ألتعدد وألوحدة لا موجب لحمل ألمطلق على ألمقيد لانّ إمكان إمتثال ألمطلق خارجاً في ضمن ألمقيد لا يستلزم كونه مراد ألمتكلم واقعاً و لا ظهور أللفظ فيه وكشفه عنه إثباتاً في عالم ألدلالة على ألمراد ، فتطبيق ألمطلق علي حصةٍ خاصّةٍ هو ألمقيد يكون بلا موجب خطاباً كما هو واضح و ملاكاً لا مكان إشتداد ألملاك في ألمقيد كما إذا قال ألمولى اكس و لدي في ألشتاء وقال اكس ولدي بالصوف ففي مطلق ألكسوه ملاك ألحفظ عن ألبرد لكنه في ألكسوة بالصوف أشدّ حيث يحصل ألتحفظ عن ألبرد بجميع مراتبه ، فاذا أتي

ألعبد بالمطلق فقد إمتثل حصة من مطلوب ألمولى و أتى بمرتبة منه أمّا مع الحمل فلم يمتثل شيئاً أصلاً ألاترى أنّه لو كان للمولي عبدان أتى أحدهما بالمطلق و لم يأت به الآخر فليسا سواءاً فى نظر العرف بل أحدهما عاص لأمر المولـي بالمرة والآخر ممتثلاًله بالمرتبة (نعم) يبقي شيئي هوأنّ ألامرألمتعلق بالمقيد تأكيدبالنسبة إلى ذات ألمقيد حيث تعلق به ألامر فى ضمن ألمطلق و تأسيس بالنسبة إلى ألقيد حيث لم يتعلق به أمرٌ سابقاً (فربما يتوهم) منع ذلك عـن عدم ألحمل إذ لا يمكن ألتفكيك في ظهور أمر واحدٍ بين ألجهتين فيقال بأنّهَ تأكيدي في جزءٍ من ألمتعلق و تأسيسي فى جزئه الآخر فذلك كاشف عـن وحدة ألتكليف و موجب للحمل و لأأقلّ من حمل ألامر ألمتعلق بالمقيَّد علي مطلق ألرُّجحان بالنسبة إلى أصل ألقيد (لكنه) فاسد إذ ألتأسيس و التأكيد ليسا من مدلول ألامر كـي يستلزم ذلـك تصرفاً فى ظهور ألامر ويمتنع ألتفكيك بين ألجهتين وإنما هما ينتزعان عن ألامر بلحاظ عدم تعلق أمرٍ آخر بمتعلق هذا ألامر و تعلقه به ، وحيث يتعلق ألغرض بنفس ألقيد كثيراً و لا جل إمتناع ايجاده مستقلاً لابدَّ من ألامر به في ضمن ألمقيد ولذا شاع هذا ألنَّحو من ألامـر بين أهـل ألمحاورة فهذا ألنحو مـن ألتصرف أى ألحمل على التأكيد بالنسبة إلي ذات ألمقيد أهون لديهم من ألتصرف في ظاهر ألمطلق بالحمل على حصة خاصة منهى ألمقيد أو فى ظاهر الامر بالمقيّد بالحمل علي ألاستحباب بالنسبة إلي القيد ، فارتفع ألاشكال بحذافيره .

وأمّا فى صورة إحراز وحدة ألتكليف من ألخارج كما إذا قال أعتق فى كل يوم رقبة و قال أعتق فى كل يوم رقبة مؤمنة و قـام ألاجماع مثلاً على عدم وجوب عتق أزيد من رقبة واحدة في كل يوم، فاما أن يكون كل من ألمطلق و ألمقيد مجرداً عن ألشرط فلا يذكر لشئى منهما علة كما فى ألمثال أولا يكون كذلك كما إذا قال إن ظاهرت فاعتق رقبة وقال إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ، ففى ألقسم الاول (ربما يقال) بأن ألعلم بوحدة ألتكليف مانع عن ألاخذ بظهور ألامر بالمقيد فـى ألالزام على ألقيد فيبقى ظهوره بالنسبة إلى رجحان ألقيد بحاله قابلاً للاخذ به فيحمل على مراتب ألفضل من جهة إشتداد ألملاك بوجود ألقيد كالايمان لكن لا إلى حـدّ ألالزام للعلم بانه

ليس في البين عدا الإلزام واحد ، و يتضح إشتداد الملاك في مثل الامر بمطلق الكسوة في الشتاء مع الامر بالكسوة بالصوف كما عرفت نظيره في الصورة السابقة (لكن التحقيق) خلاف ذلك إذ الوجوب والندب كما أسلفناه مراراً ليسا من مدلول هيئة الامر بل حكمان عقليّان بلحاظ الامر المولوي و عدم وصول الرخصة في الترك أو وصولها ، فالامر المولوى موضوع لحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدته بايجاد متعلقه إلاّ مع مؤمّنٍ شرعيٍّ بالرخصة في الترك فيحكم بعدم لزوم الخروج عن عهدته و يعبر في إصطلاح الاصوليين عن الاوّل بالوجوب و عن الثاني بالندب ، فالامر بالمقيّد في المقام موضوع لحكم العقل بـاللزوم و إطلاق المطلق بمجرده لا يصلح مؤمّناً بعد كون المطلق قابلاً للحمل على المقيد بأن يراد منه ثبوتاً حصة خاصة موجودة في ضمن المقيد ، إذ الاطلاق بنفسه أو مع العلم خارجاً بوحدة التكليف لا يكشف عن الرخصة في ترك القيد شرعاً بل جواز تركه إنّما هو من الاستلزامات العقلية لاطلاق المطلق مع العلم بوحدة التكليف خارجاً، فانّ الاستلزامات العقلية أمور قهرية تحصل من ضمّ مقدمتين ففي المقام من ضم وحدة التكليف أي الالزام إلى إطلاق المطلق كاطلاق الرقبة للمؤمنة و الكافرة في أعتق رقبة يحصل قهرًا بحكم العقل عدم إلزام بالنسبة إلى قيد الايمان في أعتق رقبة مؤمنة، لكن الاستلزام العقلي ثبوتًا لا يكشف عن المرخّص الشرعي إثباتاً فالاطلاق لا يصلح بنفسه ولا بضميمة العلم بوحدة التكليف، للكشف عن الترخيص الشرعي في ترك القيد الذي هو المؤمّن من حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدته بعد تعلق الامر بالمقيد .

و عليه فالامر يدور بين حمل المطلق على المقيّد برفع اليد عن الاصل المقامي في تطبيق المطلق على المراد و بين حمل الامر بالمقيّد على الاستحباب في القيد برفع اليد عن حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة القيد الذي تعلق به الامر المولوي، و حيث عرفت أنّ الثاني موقوف على وجود مؤمِّن مفقودٍ في المقام بخلاف رفع اليد عن الاصل المقامي في المطلق فهو موقوف علي وجود معارض أقوي من ذلك

الاصل كالظهور الوضعي للمقيد ، فالدّوران المزبور لايوجب إجمال الدليلين كي يرجع إلى الاصول العمليّة التي مقتضاها البرائة عن الزّائد في المقام بل الاوّل و هو حمل المطلق علي المقّيد يكون أهون لدي أهل المحاورة بمعني أنَّ لدليل المقيّد نظراً إلي دليل المطلق عندهم فينعقد له الظّهور في ذلك بعد الالتفات إلي ما ذكر فيتعيَّنُ الحمل في نظرهم ،وماذكرناه من عدم صلاحيَّة الاطلاق للكشف عن الرُّخصة الشرعيَّة في ترك القيد هو السّرَّ فيما أسلفناه من أنَّ ظهور الامر المتعلق بالمقيَّد في الوجوب أقوي من ظهور المطلق في الاطلاق ، (و في القسم الثّانى) أىْ الذي ذكر فيه السبب لابدَّ من حمل المطلق علي المقيّد بطريقٍ أولى ضرورة زيادته عن القسم الاوَّل الّذى لم يذكر فيه السَّبب يلزوم التَصرُّف في ظهورين مع عدم الحمل أحدهما ماعرفت من ظهور الامر بالمقيَّد في الوجوب بمعونة حكم العقل ثانيهما ظهور السبب المذكور للمقيَّد فـي كونه سببًا لحكم مجموع الذات و قيده كعتق الرّقبة المؤمنة في المثال المتقدم ، إذ لو حملنا الامر في القيد على مطلق الرجحان أى الاستحباب كان ذلك السبب لا محالة سبب الوجوب الثّابت على ذات المقيّد كما في المطلق و كان لـرجحان الـقيد سببُ آخر ، و ممّا قدمناه ظهر حكم صورة ذكر السبب لاحدهمافقط (فتلخّص) ممّا ذكرناه أنَّ حمل المطلق على المقيد في المثبتين يدور مدار إحراز وَحدة التكليف فمع وجوده لابدَّ من الحمل مطلقاً و مع عدمه لابدَّمن عدم الحمل مطلقاً .

و بعد ما أحطت خبراً بما ذكرناه لابأس بنقل بعض الكلمات إذ أشكل الامر على القوم في حمل المطلق على المقّيَّد في المثبتين فسلك كل فـي ذلك مسلكاً ، و أكثرها تفصيلاً ما يظهر من بعض أساطين مقاربي عصرنا (ره) ببيان مقدمات ثلاث (حاصل) أولبها أنَّ ظهور القرينه حاكم على ظهور ذيها كمافي رأيت أسداً يرمي فظهور يرمي في رمي النّبل حاكم على ظهور أسد في الحيوان المفترس يوجب حمله علي الرَّجل الشجاع ، ولا عكس بأن يكون ظهور أسد في الحيوان المفترس حاكماً على ظهور يرمي في رمي النّبل يوجب حمله على رمي التّراب المناسب مع الحيوان المفترس، لانَّ الشك في ظهور ذى القرينة كالاسد مسبَّبٌ عن الشَّكّ في ظهور القرينة كيرمي

فمع رفع الشك عنه بالاصل لايبقى شك فى ناحية ذى القرينة كي يجرى فيه الاصل، فالاصل الجارى فى ناحية القرينة حاكم علي الجارى في ناحية ذيها ولاعكس إذ الشَّكُّ في ظهور القرينة لو كان مسبباً عن الشك فى ظهور ذيها والمفروض أنَّ الشك في ظهوره مسبَّبٌ عن الشك في ظهور القرينة لزم الدّور (وفيه) مضافاً إلى عدم مقدَّمية هذه المقدمة للمسئلة أنَّ الشَّكَّ في ظهور كل واحدٍ من القرينة وذيها مسبَّبٌ عن سببٍ ثالثٍ غير هماهو عدم إمكان الجمع بين الظُّهورين ضرورة حصول العلم لنا من ذلك بعدم كون أحد الظُّهورين مراداً و حيث لا ترجيح لأحدهما علي الآخر فلاسببيّة في البين أصلاً ، ولو سلِّم فسببيَّة ظهور القرينة لظهور ذيها ليست بأولى من العكس فلا موجب لتحكيم ظهور القرينة على ظهور ذيها مالم يُحرز للقرينة نظرٌ حكوميٌّ إلي ذيها لدي أهل المحاورة ، بل الوجه في تحكيم ظهور القرينة كظهور الحال والفضلة وغيرها من ملحقات الكلام على ظهور ذى القرينة وذى الحال و غيرهما من أركان الكلام علي ما يشهد به بناء أهل المحاورة و تصريح أهل الادب كنجم الائمة و غيره إنَّما هو كون ملحقات الكلام من توابعه وقيوده التي للمتكلم أن يُلحق بكلامه ماشاء من تلك القيود ، وليس للمخاطب الاخذ بالظهور الافرادى أو الجملى للكلام قبل إنتهائها ، فلها عند أهل المحاورة نظرٌ حكومي بالنسبة إلى أركان الكلام فلذا يقدّم ظهورها علي ظهور الاركان ويكون الاصل الجارى فيها حاكما على الاصل الجارى في الاركان .

و (حاصل) ثانيتهما أنَّه ليس لتميز القرينة عن ذيها ضابط كلي و إن كان مثل الحال و الفضلة من قبيلها بل و كذا الفعل المبدُوّ به الكلام نظير لا تضربْ أحداً فاطلاق أحد يشمل الاحياء و الاموات لكن ظهور لا تضرب في الضَّرب المؤلم حاكم على الظُّهور الاطلاقي لاحد قرينة علي إرادة خصوص الاحياء منه ، هذا فى المتصل و أمَّا المنفصل فان كان حين فرضه متَّصلاً كالمتَّصل فى كونه قرينة صارفة لظهور ذيها فهو قرينة وإلاّ فلا (أقول) ماذكره من عدم ضابط لتميز القرينة عن ذيها وإن كان حقًّا لكن مقدميته للمسئلة محلُّ تأمل بل منع و (حاصل) ثالثتها أنَّ حمل المطلق على المقيَّد إنَّما يصحُّ مع وجود التنافي بينهما فبدونه لا وجه للحمل ووجود

ألتنافى ألذى هو في طول وحدة ألتكليف موقوف علي إجتماع أمور ثلاثة (منها) كون متعلق كل واحدٍ من ألمطلق وألمقيَّد مرسلاً غير معلق على شيئي كاعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة ، إذ مع تعليق واحد من ألمتعلقين على شيئي كاعتق رقبة و إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة لاتنافي بينهما فلا يحرز وحدة ألتكليف ضرورة كمال ألتلائم بين ألامر بعتق ألرقبة مطلقاً من أيّ سبب كـان و بين ألامر بعتق حصة خاصة منها عند سبب خاص فلا موجب للحمل (ومنها) كون ألمطلوب فى كل واحد من ألمطلق وألمقيّد صرف ألوجود بمعنى أوّل ألوجود إذ مع كون ألمطلوب فى أحـدهما ثاني ألوجود مثلاً لاتنا فى فلا موجب للحمل (و منها) كون ألطلب في كل واحد منهما إلزاميّاً إذ مع كون أحد ألطّلبين أو كليهما غير إلزامي يرتفع ألتنافى ، فبعد إجتماع هذه ألشرائط ألثلاثة لابدَّ من ألحمل ضرورة إمكان إمتثال ألمطلق فى ضمن ألمقيَّد من غير عكس فمع ايجاد ألمقيَّد يحصل ألقطع بامتثال كلا الامرين بخلافه مع الاكتفاءِ بايجاد ألمطلق فلا يحصل ألعلم بامتثال شيئى منهما بعد إمكان كون ألمراد من ألمطلق واقعاً حصة خاصة منه (وفيه) ما أشرنا إليه فى طيّ بيان ألمختار من أنّ مجرد إمكان إمتثال ألمطلق خارجاً فى ضمن ألمقيد لايكشف عن كون ألمراد منه واقعاً فى عالم ألثبوت هو ألمقيَّد ولايوجب ظهور أللفظي ذلك دلالة فى عالم ألاثبات، بل لابدَّ من إحراز ألنظر ألحكومى للمقيَّد بالنسبة إلى ألمطلق و بدونه لاموجب للحمل أصلاً .

ويظهر من تقريرات ألشيخ ألاعظم (قده) وجه آخر لحمل ألمطلق على ألمقيَّد فى ألمثبتين (حاصله) أنَّه يمكن ألجمع بينهما عرفًا بذلك و دعوى عدم إنحصار وجه ألجمع فى أاجمل ضرورة إمكان ألجمع بينهما بحمل ألامر فى ألمقيَّد على أحـد فردي ألواجب ألتخييري أو على ألاستحباب مدفوعة بأنّه لا معنى للتخيير بين ألكلى وألفرد شرعاً بعد تخيير ألمكلف عقلًا بين جميع أفراد ألكلى ألواقع فى حيزّ ألامر، أمّا ألاستحباب فيستلزم ألتصرف في ظاهر هيئة ألامر بخلاف حمل ألمطلق على ألمقيَّد فهو تصرف في وجهٍ من وجوه ألمعنى أى ألاصل ألمقامى عند تطبيق معنى ألمطلق على ألمراد ألَّذى يقتضى ألاطلاق فهو أولى من حمل ألامر بالمقيَّد على ألاستحباب

(و ناقش) فيه صاحب ألكفاية (قده) بما حاصله أنّ تقييد ألمطلق وحمله على ألمقيّد أيضًا تصرف فى ألمطلق بصرفه عن ظاهره ألمستند إلى مقدمات ألحكمة فى كون ألاطلاق مراداً جدّياً وحمله على ألمراد ألاستعمالي حيث عرفت أنّ ألقيد يكشف عن هذا ألاعن عدم ورود ألمطلق فى مقام ألبيان ، و كما أنّ ألتَّصرُّف فى ظاهر ألامر بالحمل علي ألاستحباب لا يوجب ألتجوُّز لانّه يصير من أفضل أفراد ألواجب ولا يصير مستحبّاً بعد وجود ملاك ألوجوب فى ألمطلق كذلك ألتَّصرُّف في ظاهر ألمطلق بالحمل على ألمراد ألاستعمالى دون ألجدّى لا يوجب ألتجوُّز فلا مرجّح لأحد نحوى ألتَّصرُّف على ألآخر ، نعم إنَّما يمكن حمل ألمطلق علي ألمقيَّد مع إحراز ورود ألمطلق فى مقام ألبيان بسبب ألاصل إذ رفع أليد عن هذا ألاصل أولى من ألتَّصرُّف فى ظاهر ألامر بالمقيَّد بالحمل علي ألاستحباب فافهم (لكنّك) بعد ألخُبْر بما قدَّمناه تعرف ما فى كلا ألتقريبين أمّا تقريب ألشيخ ألاعظم (قدّه) فلما عرفت من أنّ حمل ألمطلق على ألمقيَّد فى ألمثبتين موقوفٌ على إحراز وحدة ألتكليف من نفس ألدليل أو من ألخارج بتفصيلٍ تقدَّم ، و أمّا تقريب صاحب ألكفاية (قده) فلما عرفت من عدم صحَّة ألتفكيك بين مرادى ألجدّى وألاستعمالى و أنّ إحراز ألاطلاق أبداً يكون بالاصل ألمقامى ، فلو فرض كون رفع أليد عن هذا ألاصل أولى من حمل ألامر بالمقيَّد على ألاستحباب لوجب حمل ألمطلق على ألمقيَّد مطلقاً لكن ألاولوية مطلقاً غير ثابتة ، و لعلَّ إلى بعض ماذكرنا أشار بالامر بالتَّأمل .

وحاصل ما يظهر من كلمات ألقوم فى وجه حمل ألمطلق على ألمقيَّد فى ألمثبتين أنّ عدم ألحمل يستلزم أحد أمور على سبيل منع ألخلوّ وكلُّها خلاف ألظاهر فلا محيص عن ألحمل (إمّا) ألتَّصرُّف فى ظاهر ألامر بالمقيَّد فى ألوجوب بالحمل علي ألاستحباب (وإمّا) ألتَّصرُّف فى ظاهره فى وحدة ألمطلوب بالحمل علي تعداد مراتب ألمطلوب بمعنى أنَّ ألقيد مطلوبٌ إلزامى فى ضمن ألمطلق علاوة عن مطلوبية ألمطلق إلزاماً و هذا خلاف ظاهر ألامر فلا يصار اليه إلاّ بدليل (وإمّا) ألتَّصرُّف فى ظاهره بالحمل على تعدد ألمطلوب بمعنى أنّ ألطبيعة بماهى مطلوبة وحصّتها ألخاصّة أعنى مجموع ألقيد وألمقيَّد مطلوب آخر و هذا مع كونه خلاف ظاهر ألامر بالمقيَّد فى وحدة ألمطلوب

يستلزم إجتماع طلبين إلزاميَّين بالنسبة إلي ألصِّرف ألموجود في ضمن ألمقيد إذ ألمطلق بدليٌّ هو ألسّعيُّ ألقابل للانطباق علي كل فرد فيتحقق بوجود فرد واحد و هو محال لاستلزامه إجتماع ألمثلين وهذا بخلاف ألمستحبات إذ لا إلزام فيها بل قوامها بالرُّخصة في ألتّرك فلا تنافي بينهما فيمكن ألحمل على مراتب ألفضل وقد قرَّر ذلك صاحب ألكفايه (قده) من باب تفاوت ألافراد بحسب مراتب ألمحبوبيّة أو من باب ألتسامح في أدلة ألسنن وقرَّره بعض ألمحققين (قده) في تعليقة الكفاية بأنَّ تعدَّد مراتب ألملاك ممكن في ألمستحبات دون ألواجبات بمعنى أنّه لامحذور في ألمستحبِّ ألملاكي بأنْ يكون كل واحد من ألمطلق وألمقيَّد مستحبّاً بالاستقلال ويكون إستحباب ألمطلق في طول ألمقيد لانَّ قوام ألمستحب بالاذن في ألتَّرك فلا موجب لحمل ألمطلق على ألمقيّد في ألمستحبات بل نأخذ بظاهر ألدّليلين في تعدُّد ألمطلوب وهذا بخلاف ألواجبات لانَّ ألواجب ألملاكي غير معقول بأنْ يكون ألمطلق في طول ألمقيَّد موضوعاً للا لزام إذ مع وجود ألالزام للمقيَّد ألّذي هو ألمرتبة ألعليا من ألطبيعة لايمكن ألالزام نحو ألمطلق ألّذي هو ألمرتبة ألدنيا منها ، لانَّ مرجع ألالزام نحو ألمطلق ألمجرَّد عن ألقيد إلي عدم إلزام نحو ألمشتمل على ألقيد فمع فرض وجود ألالزام نحوه لا معنى للالزام نحو ألمطلق ، فلا بدَّ من حمل ألمطلق على ألمقيَّد في ألواجبات دون ألمستحبات ، و جملة ألقول أنَّه لا موجب لرفع أليد عن ظهور ألامر بالمقيَّد في ألوجوب ألعيني ألتعييني فلابد من جعله للارشاد إلي تقييد ألمطلق .

ولكن لايصلح شيئٌ مما ذكر دليلاً على ألحمل إذ عمدته لزوم إجتماع مثلين في محلّ واحد لاجل تعلّق بعثين بواسطة ألمطلق وألمقيَّد بالصِّرف ألموجود في ضمن ألمقيّد و هذا لامحذور فيه لانَّ إستحالة إجتماع ألمثلين إنَّما هو في ألخارجيات، أمّا ألاعتباريّات كالبعث وألزَّجر وسائر ألاحكام ألشرعيَّة و غيرها من ألامور ألاعتباريَّة فاجتماع جملة منها في محلٍّ واحد غير مستحيل لانَّها بيد ألمعتبر ، نعم لابد من مصحّح للاعتبار حفظاً لاتِّساق ألاعتبارات ويكفي مصحِّحاً ألاعتبار بعثين في ألصِّرف في ألمقام ما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ ألغرض ألمتعلق بالقيد لايمكن إستيفائه بالاستقلال إذ لا يمكن ايجاده مستقلاً في ألخارج بل لابدَّ من ايجاده في ضمن ألمقيَّد أي ألصِّرف،

فلذلـك يتعلق ألبعث بمجموع ألقيد وألمقيَّد مستقلاًّقبال تعلُّقه بالصِّرف أىألمطلق، كما يكفي مصحِّحاً لذلك ألاعتبار تأكُّد ألطلب ألذى يوجب تأكُّد داعى ألمكلف نحو ألفعل كماهو ألشأن في كليَّة موارد ألعمومات منوجهٍ ألمتصادقة قهراً فىمورد نظير أكرم ألعالم و أكرم ألعادل وأكرمالهاشميّ فيمن إجتمع فيه ألعناوين بالطبع كالعالم ألعادل ألهاشمي ، فهل يجوز لاحد أنْ يتفوَّه بعدم صحة ذ لك و أنَّه يستلزم إجتماع ألامثال فى محلٍّ واحد كلاّ!، أمْ هل يكون هناكمصحِّحٌ لاعتبارأزيد منبعث واحد فىإكراممجمع تلك العناوين عدا ألتأكُّدحاشا!، أمّا تصحيح حملألمطق على ألمقيَّدفىألمستحبات منبابألتسامح كماتقدَّممنألكفايةفيدفعه أنَّألتسامح إنَّما هو في ألسند دون ألدَّلالة فمع فرض نظر ألمقيَّد إلى ألمطلق فى عالم ألدّلالة و كشفه عن كونه ألمستحب لامعنى لكشف إستحباب ألمطلق من ألتّسامح ، و أمّا عـدم تعقُّل ألواجب ألملاكى كما تقدَّم من بعض ألمحققين (قده) فيدفعه أنَّ ألملاك ألوحدانى يمكنأنْ تكونلهمراتب متعددة فى ألاشتداد ويكون ذلك ألملاك في كل واحدة من تلك ألمراتب إلزاميّاً فيتحقق تعدد مراتب ألمطلوبيةعلينحوألالزام فىطبيعة واحدة وكلّ مرتبة تختصبحال ،كمافيألصلاة ضرورة إشتداد ملاكها ألوحدانى ألالزامي بحسب مراتبهاألتنزُّليَّة بلحاظ حالات ألمكلف من صلاة ألمختار إلى صلاة ألغرقي وألمهدومعليهم فكلُّ مرتبةواجدة للملاك ألالزامي علي إختلاف إمتداده ألاشتدادى حتىتصلإلى ألمرتبةألعليا ألواجدة لتمام مراتبذلك ألملاكأى ألمشتدّغايةألاشتداد كصلاة ألمختار، ولـذا تقول بحكومة لاتعاد على أدلّـة ألاجزاء وألشرائط حكومة تعميميَّة توجب تعددمرتبة ألطبيعة ألصلاتيَّة ، كما أنّذلك لسان بعض أدلةألاعذارمن تطبيق : قـد أتممت : على مـورد تحقق ألركوع وألسجود إذ ظاهره تحقق حقيقة ألصلاة بتحقق ألركوع وألسُّجود ، فلولا إلاجماع فى ألمسئلة ألفقيهة لقلنابمقضى ألقاعدة ألاصولية بتحقق ألصلاة وصحتهامع تحققألركوع وألسجودلغير ألمعذور، فلافرق بينألواجباتمع ألمستحبات منجهة إمكانإشتدادملاك وحدانى و كون تعدُّد مراتبه ألمختلفة بالشِّدَّة سبب تعدد مراتب ألمطلوبية فى طبيعة واحدة ، فلا موجب للحمل مالم يُحرز من ألخارج أو من نفس ألدليل وحدة ألتكليف و كـون ألامر

بالمقيد إرشاداً إلي تقييد ألمطلق .

ثم إعلم أنَّ إستفادة الاستيعاب أو البدليَّة من أدلة ألوضع وألتحريم و أدلة ألواحبات ليست مستندة إلى ألحكمة بالمعنى ألمصطلح منها بل ألاستيعاب في ألوضع إنما يستفاد من كون دليل ألامضاءِ ناظراً و لو بنحو ألقضية ألحقيقية إلي ألموضوعات بلحاظ وجودها أيْ في طول وجودها ، وهي ألتى عبَّرنا عنها سابقاً بالطبايع ألوجوديّة و حيث أنَّ ألطبيعي سِعيٌّ فالامضاء لاحق به بسعته ، و أمّا في ألنهي فحيث أنَّه ناظر إلي ألرَّدع عن ألوجود و معلومٌ أنَّ كل فرد يكون طارداً للعدم و ألمفروض أنَّ ألشارع بنهيه جعل ألرادع ألتَّشريعي عن ألوجود فلا بدَّ عقلاً من الاستيعاب (و بالجملة) فالاستيعاب في ألنَّهي مستفاد بالاستلزام ألعقلي و في ألوضع مستفاد من ألملازمة ألعقلية بين إمضاء ألطبيعي مع كون ألممضى هو ألافراد بأجمعها بمعنى أنَّ ألاستيعاب لازم للطبيعي ألممضى ، أمّا ألبدليَّة في ألاوامر فتستفاد ببركة ألعقل القاضي باستحالة كون جميع ألافراد مبعوثاً إليها علي مسلك ألقوم من كون مفاد ألاوامر ألصِّرف بالاصطلاح ألمتأخر ، أمّا على مسلكنا من عدم كون مفادها ألصِّرف بذاك ألاصطلاح فالبدليَّة تستفاد من ألملازمة العقلية بين كون ألمبعوث إليه ألطبيعي بلحاظ ايجاده ألخارجي و بين تحقق ألطبيعي بفردٍ مّا ، فتدبَّر تعرف .

فصلٌ في ألمجمل وألمبيَّن، وفيه جهات ثلاثة للبحث (ألاولى) في تعريفهما وقد وقع ألخلاف في ذلك بين ألاصوليين فعرَّفهما ألشيخ ألاعظم (قده) على ما في ألتقريرات بأنَّ ألمجمل هو مالم يتضح دلالته فكأنَّه مجمع ألاحتمالات وألمبيَّن بخلافه ، وعرَّفهما صاحب ألكفاية (قده) بأنَّ ألمبيَّن حسب مايظهر من موارد إطلاقه هو ألكلام ألذى له ظاهر و يكون قالباً لمعنى خاص حسب متفاهم ألعرف وألمجمل بخلافه ، و منشأ هذا ألخلاف أنَّ ما ليس له ظهور مجمل لدى صاحب ألكفاية (قده) و إن علم ألمراد منه بقرينة خارجيّة وماله ظهور مبيَّن لديه وإن علم بقرينة خارجيَّة أنَّ ظاهره غير مراد بل مأوَّلٌ بخلافهما الذى ألشيخ ألاعظم (قده) فالاول مبيَّنٌ وألثانى مجمل (ألثانية) في أمثلتهما وقد وقع ألتشاجر بينهم في ذلك فعدّ بعضهم بعض ألامثلة مثالاً للمجمل و بعضهم للمبيَّن و منشأ هذا ألخلاف لحاظ بعض ألمناسبات وألقرائن ألرافعة للاجمال وألمعيِّنة للمصَبّ وعدم لحاظها .

(الثالثة) فی بیان الثمرة لهذا المبحث وحیث انّ الثمرة مفقودة إذ المدار فی الانفهامات علی الظهور الفعلی من ای سبب حصل فصرف الوقت فی تحقیق الجهتین الاولیین و بیان ما هو الحق من التعریفین و ما هو مثال للمجمل والمبین ولاسيّما بعد ذكر الامثلة فی المطولات غیر لازم ، والحمدلله وسلام علی عباده الذین اصطفی محمّد وآله سادات الوری تم التقریر بقلم بعض فضلاء إصفهان .